5

Historia de la vida privada

De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días

Bajo la dirección de
Philippe Ariès y Georges Duby



***De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días* es el quinto tomo del monumental estudio «Historia de la vida privada».**

Dividida en cinco volúmenes, esta Historia de la vida privada aborda más de dos mil años de historia y se extiende desde la Europa del Norte hasta el Mediterráneo, y su hilo conductor consiste en hacer perceptibles los cambios, lentos o precipitados, que, al filo de las épocas, han afectado a la noción y los aspectos de la vida privada, ese lugar familiar, doméstico, secreto, en el que se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que sólo le pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás.

Los mejores especialistas de cada periodo analizan ese mundo privado en movimiento: de la *domus* latina al apartamento burgués, asistimos a las constantes mutaciones del hogar, reflejo del horizonte mental de cada época. Vida familiar, trabajo, ocio, hábitat, comida… Esta obra monumental llega hasta los albores de la era del ordenador y el teléfono móvil.

Philippe Ariès & Georges Duby

De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días

Historia de la vida privada - 5

ePub r1.0
Titivillus 23.12.2018

Título original: *Histoire de la vie privée. De la Révolution à la Grande Guerre*
Philippe Ariès & Georges Duby, 1985
Traducción: José Luis Checa Cremades
Imagen de cubierta: Habitación de hotel, Edward Hopper

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0

Tomo 5

De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días

Sophie Body-Gendrot,
profesora de la Universidad París IV,

Rémi Leveau,
professeur des universités en el Instituto de Estudios Políticos de París,

Kristina Orfali,
ayudante de dirección en el MacLean Center for Clinical Medical Ethics de la Universidad de Chicago, investigadora en el CADIS (Centro Nacional de Investigación Científica/Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales),

Antoine Prost,
profesor de la Universidad de París I,

Dominique Schnapper,
director de estudios en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales,

Perrine Simon-Nahum,
investigadora en el Centro Nacional de Investigación Científica,

Gérard Vincent,
antiguo profesor del Instituto de Estudios Políticos de París.

Volumen dirigido por Antoine Prost y Gérard Vincent

Los inconvenientes de las opciones

por Gérard Vincent

En la introducción al primer volumen de esta colección, Paul Veyne se pregunta “si la civilización romana ha sido el fundamento del Occidente moderno” (p. 16). Y responde: “No lo sé”. Sobre el periodo de la Edad Media anterior al siglo XIV, Georges Duby escribe: “Todo lo relativo a este lapso de tiempo es problemático y árido” (p. 11). Es lo mismo que decir que las series largas, fácilmente abordables desde el punto de vista de la climatología, y a veces desde la demografía, escapan sin embargo a la investigación del historiador de la vida privada quien, negándose a evocar la existencia cotidiana —cuyas huellas son relativamente numerosas—, pretende penetrar en los secretos de la intimidad.

Fuentes pletóricas

Las fuentes, raras para los historiadores de los tiempos antiguos —ya sean directamente utilizables, ya impongan una epistemología de sustitución— son en cambio copiosas para nuestro periodo. Su sola recensión ya llenaría un libro entero, y el autor de esta introducción (cuyo capital de conocimiento se encuentra necesariamente limitado) ha debido contentarse con lo que sabe, fracción débil de lo que “haría falta” saber. Primera elección no tanto verdaderamente “escogida” como impuesta por ese almacenamiento de fragmentos leídos aquí y allá o retenidos y que constituyen lo que habitualmente se llama una “cultura” personal. El historiador jamás se encuentra ausente del enunciado de lo que produce, y, aunque nunca apuraremos tanto la paradoja como para pretender que todo libro de historia es autobiografía de su autor antes que relación científica de datos irrefutables, sí debemos confesar como punto de partida el carácter de aproximación personal que reviste lo que sigue.

Una opción hexagonal

Quizá la “sociedad romana”, el “mundo del Occidente cristiano” no son otra cosa que artefactos y denotan conjuntos cuya evidente diversidad deja lugar a una cierta unicidad. Sobre ello corresponde decidir a los especialistas. Con el emerger de las naciones, las diferencias se precisan o, al menos, se hacen evaluables hasta el punto de que es imposible (no serio) escribir una historia de la vida privada en la que la opacidad de la historia del *mafioso* conviva con la transparencia (o pretendida

transparencia) de la relatada por el ciudadano sueco. Ello explica, y ésta es nuestra segunda opción, la decisión (a decir verdad se trata más bien de una resignación) de dedicar este volumen al Hexágono francés.

Un rompecabezas imposible de reconstruir

Circunscribir nuestro campo de estudio a Francia (sin excluir la posible influencia de los modelos extranjeros) implica también aspirar a la realización de un inventario incompatible con las dimensiones forzosamente limitadas de un texto que debe decir quiénes son, en sus prácticas singulares y mundo imaginario, esos cincuenta y cinco millones de hombres, mujeres y niños, franceses o emigrantes, que viven en este territorio, y decirlo en unas trescientas páginas. Puesto que no es posible estudiarlos uno a uno, hacía falta clasificarlos. Pero ¿qué taxonomía seguir? ¿El sexo? ¿La edad? ¿Las regiones? ¿Las clases sociales? ¿Las categorías socioprofesionales? (CSP convertida hoy en día en PCS). Y si diésemos preferencia a esta nomenclatura, ¿haría falta tomarla con una, con dos, incluso con cuatro cifras? Todos estos criterios importan e imponen clasificaciones formadas por dos, tres o cuatro parágrafos. Un apartado sobre un nivernés de treinta años, casado, padre de dos niños, en ascensión social, ocasional asistente a misa, con crecientes propiedades, poseedor de una biblioteca de trescientos volúmenes, entre ellos los cinco tomos de la *Historia de la vida privada*. ¿Por qué no? ¿Una anciana muy digna, viuda de un oficial de marina, que vive pendiente de sus seis hijos y de sus veinticuatro nietos, votante de la derecha, no afiliada en el INSEE**[1]**, pero benévola participante en las asociaciones caritativas de su parroquia? ¿Por qué no? ¿Por qué precisamente ella? El corresponsable de estos dos últimos volúmenes se sentía tentado de reconstruir un rompecabezas de biografías y de historias familiares, y tanto más cuanto que poseía el material necesario y pensaba que una presentación de estas características podría satisfacer a un lector potencial siempre más sensible a las historias que a la historia, dado que en aquéllas puede encontrar semejanzas que le atañen. Sin embargo, y ésta fue nuestra tercera elección, debimos desechar esta concepción por la simple razón de que nuestro propósito no era elaborar un *Who's Who?* de los hombres de la vida cotidiana, sino más bien intentar una comprensión de conjuntos.

Sorprendidos por la ausencia de monografías elaboradas en función de la “posición social”, el lector deberá moderar su indignación, puesto que las desigualdades sociales son perceptibles en todos los desarrollos de esta obra, ya se trate del nivel de vida, de la muerte, de la educación de los niños o del consumo cultural (“El gusto no es otra cosa que la aptitud para descifrar un determinado número de indicaciones que os permitirán ser considerado como conocedor de los bienes de producción erudita”, escribe Pierre Bourdieu). El indudable incremento del nivel de vida (sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial) sólo ha generado una aparente homogeneización, pues subsisten los factores de estratificación:

mantenimiento de las diferencias entre las rentas, diferente consumo cultural, hechos lingüísticos vinculados al medio sociocultural, difusión de los “modelos” de la cúspide de la “escala social” en los niveles inferiores, endogamia en todas las clases o estratos, pues respecto a la elección de las parejas, la “cohabitación juvenil” no ha cambiado nada, movilidad social, más intergeneracional que intrageneracional y caracterizada por cortas trayectorias.

¿Qué frontera(s) presenta la vida privada?

Después de haber hecho explícitos nuestros rechazos nos queda justificar nuestras opciones. En el siglo XX, los múltiples avatares del Estado (o del poder público) parecen haber hecho retroceder la frontera de lo privado. La familia, asediada por la Seguridad Social, los subsidios, las facilidades para el acceso a la propiedad, el crédito al consumo, el IVG legalizado, después reembolsado, etc., parece “bascular” en el terreno público. Pero, concomitantemente, la elevación del nivel de vida ha ofrecido a cada miembro de esta familia la posibilidad de ensanchar su vida privada —¿secreta?— al abrigo de las miradas de sus próximos: desaparición de la cama compartida —más tarde de la habitación común—, escucha individual del transistor que reemplaza a la —colectiva— de la TSF del periodo de entreguerras, etc. En la primera parte de este libro, Antoine Prost describe precisamente la evolución de esta articulación entre vida privada y vida pública.

¿Una historia del secreto?

En la segunda parte —la más larga—, el autor de esta introducción, obsesionado por esquivar una historia de vida cotidiana hecha una y mil veces, se ha aproximado a la historia del secreto. No hace falta decir que no se trata de ese secreto absoluto que todo hombre se lleva a su tumba, a veces incluso en la ignorancia de que lo detenta, sino de este desplazamiento de la frontera entre lo dicho y lo no dicho que interesa a varios niveles: al individuo, a la familia, al pueblo o al barrio, a un grupo primario, a una “banda”, a una “sociedad”, etc. Quizá podría hablarse de una “historia de la indiscreción”, no en el sentido originario de esta palabra (incapacidad de discernir), sino en una acepción derivada y banal (comunicar a los no iniciados informaciones hasta aquí circunscritas a las esferas individuales, amistosas o familiares). Una empresa de tal naturaleza impone las precisiones epistemológicas que abren esta segunda parte. Sigue una reflexión sobre el enigma de la identidad, que permitirá al lector pasearse por un vasto terreno que abarca desde la promiscuidad de los campos de batalla hasta la extrema intimidad de la sexualidad.

Las diversidades culturales

Esta segunda parte, un poco abstracta —a pesar de los ejemplos precisos y de

algunas anécdotas encargadas de apuntalar el discurso y de distraer al lector— reclamaba la aparición de un futuro volumen, dedicado a las diversidades culturales. Allí también se imponía una elección. Se han establecido cuatro “conjuntos” desigualmente estructurados. Primero *católicos* y *comunistas* cuya carga, si me atrevo a decirlo, y así lo hago, recayó sobre mí, pues fue verdaderamente una tarea onerosa condensar en unas pocas decenas de páginas dos problemáticas de una extrema complejidad. A continuación, el lector encontrará a los *judíos*, cuya diversidad ha subrayado Perrine Simon, diversidad no solamente derivada de los cambios que experimentaron a lo largo del siglo XX, sino también de los sentimientos que suscitaron, pues el genocidio interrumpió momentáneamente el discurso antisemita y la fundación del Estado de Israel modificó el enunciado del problema. Finalmente, se tratará de los *emigrantes* europeos del periodo de entreguerras (Dominique Schnapper evoca las etapas de su “asimilación”), especialmente de los magrebíes a partir de los años sesenta (Rémy Leveau muestra la complejidad de la interculturalidad).

¿Modelos o mitos? El americano y el sueco

Los franceses, enclavados en el área de influencia americana, ¿intentan identificarse con los modelos que nos transmite el tentacular imperio mediatizante de los Estados Unidos o más bien se repliegan sobre su identidad cultural? Sophie Body-Gendrot detecta la omnipresencia del “mito” americano y nos ofrece las reinterpretaciones de los modelos que instiga sobre el sostén mismo de nuestras raíces nacionales, incluso nacionalistas. Del “modelo sueco”, que en los años sesenta hizo soñar a los franceses, Kristina Orfali señala la transparencia: un mundo exótico y nórdico donde la persecución del secreto aleja su frontera sin llegar nunca no obstante a abolirla.

Este libro se presenta, pues, como el resultado de tomas de posición todas ellas discutibles. Puesto que nuestras opciones se prestan a críticas legítimas, hemos preferido anticiparlas nosotros mismos, pues sabemos que el mundo universitario, heredero sin embargo del universo de los clérigos, no está dominado ni por la caridad ni por la indulgencia. Terminaremos esta introducción haciendo nuestro el propósito de Georges Duby en el “Prefacio” del tomo 3 de la presente colección: “Que el lector no espere encontrar aquí un cuadro acabado. Lo que va a leer, incompleto, repleto de interrogantes, no es más que un esbozo”.

1
Fronteras y espacios de lo privado

Antoine Prost

La vida privada no es una realidad natural que nos venga dada desde el origen de los tiempos, sino más bien una realidad histórica construida de manera diferente por determinadas sociedades. No hay una vida privada cuyos límites se encuentren definidos de una vez por todas, sino una distribución cambiante de la actividad humana entre la esfera privada y la pública. La vida privada sólo tiene sentido en relación a la vida pública, y su historia es ante todo la de su definición: ¿cómo ha evolucionado, en la sociedad francesa del siglo XX, la distinción entre vida privada y vida pública? ¿Cómo ha cambiado el contenido y la extensión del campo de la vida privada? La historia de la vida privada comienza, pues, siendo la historia de sus fronteras.

La cuestión es tanto más importante cuanto que no es seguro que la distinción vida privada/vida pública tenga el mismo sentido en todos los medios sociales. Para la burguesía de la *Belle Époque* todo está claro: el "muro de la vida privada" separa nítidamente dos campos. Detrás de este muro protector, la vida privada coincide bastante exactamente con la familia. Competen a este terreno las fortunas, la salud, las costumbres, la religión: si los padres deseosos de casar a sus hijos se ven obligados a "pedir informes" al notario o al sacerdote sobre la familia de un eventual partido es porque se oculta cuidadosamente a los ojos del público al tío descarriado, a la hermana tísica, al hermano de costumbres disolutas y el montante de las rentas. Cuando Jaurès respondía a un diputado socialista que le reprochaba haber celebrado solemnemente la comunión de su hija: "Querido colega, no me cabe la menor duda de que usted hace lo que quiere con su mujer, yo no", marcaba muy exactamente la frontera entre su existencia de hombre público y su vida privada.

Esta separación se organizaba mediante una apretada red de prescripciones. La baronesa Staffe, por ejemplo, enumera detalladamente algunas de ellas: "Cuanto menos *se frecuente* a las personas que nos rodean, tanto más nos haremos merecedores de su estima y consideración…". "En un vagón o en cualquier otro lugar público, las gentes bien educadas jamás entablan conversación con desconocidos…" "No se habla de asuntos íntimos con los padres, con los amigos que viajan con nosotros o en presencia de desconocidos." La residencia o la casa burguesa se caracterizan por otra parte por separar claramente las habitaciones de recepción de las demás. Por un lado, lo que la familia muestra de sí misma, lo que puede ser hecho público, lo que considera "presentable"; por otro, lo que sustrae a las miradas

indiscretas. El lugar habitual de la familia propiamente dicha no es el salón: los niños —señala la baronesa Staffe— no penetran en el salón cuando se recibe a los invitados, y las fotografías de familia se retirarán de él. Las estancias de recepción tampoco se abren a cualquier persona. Si todas las damas de la buena sociedad tienen su "día" de visita —éstas son 178 en este caso en Nevers durante 1907—, para visitar a una mujer notable es necesario haber sido presentado con antelación. Las habitaciones de recepción disponen así un espacio de transición entre la vida privada propiamente dicha y la existencia pública.

Si la vida privada constituye en la burguesía de la *Belle Époque* un campo claramente delimitado, no ocurre necesariamente lo mismo en los demás medios sociales. Las condiciones de vida impedían a los campesinos, obreros y clases humildes de las ciudades, sustraer a las miradas extrañas una parte de su vida para que de este modo se convirtiese en "privada". Paseémonos por ejemplo por las calles populares de Nápoles de la mano de Jean Paul Sartre: "En la planta baja de todas las casas se ha abierto un sinfín de pequeñas habitaciones que dan directamente a la calle, y en cada una de ellas vive una familia. (…) Los moradores de estos habitáculos los utilizan para todo: dormir, comer, trabajar en sus oficios. Solamente (…) la calle atrae a las gentes. Salen a ella para ahorrar los gastos de la luz de sus lámparas, para tomar el aire, y también, creo, por humanismo, para sentirse hormiguear con los demás. Sacan sillas y mesas a la calle, o al umbral mismo de su cuarto, mitad dentro, mitad fuera, y es precisamente en este mundo intermedio donde tienen lugar los actos principales de su vida. De su historia también (…). Y el exterior está vinculado al interior de una manera orgánica (…). Ayer vi a un padre y a una madre que cenaban fuera, mientras que, dentro, el bebé dormía en una cuna cerca de la gran cama de los padres y, en otra mesa, la hija primogénita hacía sus deberes a la luz de una lámpara de petróleo. (…) Cuando una mujer está enferma y debe guardar cama durante el día, el hecho acontece a plena luz del día y todo el mundo puede verla (…)".

Está claro que la vida privada no tiene el mismo sentido ni el mismo contenido para el pueblo napolitano que para los burgueses franceses de la *Belle Époque*.

Es cierto que la comparación puede ser rechazada. Las tradiciones culturales son diferentes, y esta interpenetración de lo exterior y lo interior, que ilustran las calles de Nápoles, puede interpretarse como un rasgo de una cultura mediterránea que podríamos también encontrar en las ciudades, pequeñas o grandes, del sur de Francia. No es una razón: los patios de Roubaix, los caseríos de los mineros del norte, los inmuebles de la Croix-Rousse o los pueblos de la región de Berry o de Lorena apenas permitían a sus habitantes elevar un muro entre su vida privada y las miradas de sus vecinos: toda su existencia transcurría más o menos a la vista de una colectividad que conocía los mínimos detalles de su vida. En cierto sentido, tener una vida privada era un privilegio de clase: el de la burguesía poseedora de grandes residencias y que a menudo vivía de sus rentas. Las clases trabajadoras se veían obligadas a conocer

formas variadas de interpenetración entre su vida privada y su vida pública; una y otra no se diferencian de manera absoluta. En esta perspectiva, durante el siglo XX asistiremos a una lenta generalización en el conjunto de la población de una organización de existencia en la que se oponen dos campos enteramente distintos: el público y el privado. La historia de la vida privada será entonces la historia de su democratización.

A condición, sin embargo, de no entender esta democratización de manera mecánica y simplista. La vida privada a la cual acceden los obreros o los explotadores agrícolas de fines del siglo XX no es la misma que la del burgués de comienzos de siglo. Simultáneamente, lo que se constituye fuera de esta vida privada finalmente conquistada, y que puede denominarse pública, está regido por nuevas formas. La diferenciación creciente entre lo privado y lo público en el conjunto de la sociedad modifica tanto a la vida pública como a la privada. Ambas no se desarrollan del mismo modo, ni según las mismas pautas. Al mismo tiempo que sus fronteras se desplazan y precisan, su sustancia se transforma.

Equivale a expresar la complejidad de una historia que debe comprender a la vez cómo la vida privada se constituye y se conquista sobre una existencia generosamente colectiva y cómo se organiza en el interior de sus fronteras. Programa, a decir verdad, tanto menos accesible cuanto que haría falta además permanecer atento a las diferencias que provienen de los medios sociales y de las tradiciones culturales. De ahí que no aspiremos aquí a llevar a término esta tarea imposible, sino que nos contentemos únicamente con aislar los grandes ejes de esta evolución, con plantear los principales problemas y esbozar los matices más sobresalientes, a la espera de que trabajos menos ambiciosos, pero más precisos, vengan a confirmar o a modificar nuestras hipótesis.

El trabajo

La primera gran evolución del siglo XX tiene lugar en el campo del trabajo. Globalmente considerado, emigra fuera de la esfera privada y bascula en la esfera pública.

Se trata de un doble movimiento. Un movimiento de separación y de especialización de espacios en primer lugar: los lugares de trabajo ya no son los mismos que los de la vida doméstica. Pero a esta diferenciación de los lugares acompaña una diferencia de las normas: en tanto que el universo doméstico se exime de las reglas hasta hace muy poco relacionadas con el trabajo que se desarrolla en él, el mundo del trabajo ha dejado de regirse por normas de ámbito privado para adoptar convenios colectivos.

La especialización de los espacios

No se presta demasiada atención a los lugares de trabajo. Trabajar en casa o trabajar en el establecimiento de otros era sin embargo a comienzos de siglo la diferencia por antonomasia. Para una muchacha lo ideal era permanecer en la casa de sus padres sin trabajar. Si debe trabajar, lo mejor es hacerlo permaneciendo en casa de sus padres, como costurera de confección, por ejemplo. Solamente las muchachas de las clases sociales inferiores van a trabajar fuera: a la fábrica, al taller o, como criada, a casa de un particular.

Ahora bien, a comienzos de siglo, cerca de los dos tercios de los franceses, y con toda seguridad más de la mitad, trabajaban en sus casas. Al final del siglo, por el contrario, casi todos los franceses trabajan fuera de sus casas. Es una transformación decisiva.

El retroceso del trabajo en la propia casa

A comienzos de siglo, trabajar en la propia casa corresponde a dos situaciones diferentes, si bien existe toda una gama de estados intermedios y se puede pasar de uno a otro fácilmente. Se puede trabajar en casa, pero para otro: tal es la situación de

los trabajadores a domicilio. Pero también se puede trabajar para uno mismo, y ésta es la situación de los trabajadores independientes. Ahora bien, estas dos formas de trabajo en la propia casa retroceden inexorablemente a lo largo de todo el siglo.

Los obreros a domicilio

Es difícil hacer la relación de los obreros a domicilio. Sin embargo, a comienzos del siglo XX son varios millones. Los censos de la época registran a los trabajadores que denominan “aislados”: en 1906 son 1 502 000. Entre ellos se encuentran sin duda los jornaleros o braceros sin patrón fijo que abandonan su domicilio para ir a trabajar y alternativamente trabajan con uno u otro patrón. La mayor parte, sin embargo, trabajan en sus casas. En la industria textil, vestido, calzado, guantería, pero también en otros sectores como la óptica, joyería, etc., los comerciantes hacen trabajar a destajo a numerosos obreros —y obreras— a domicilio. Unas veces les proporcionan la materia prima o el producto que debe ser terminado para más tarde venir a buscar el producto acabado; otras es el obrero o la obrera quien se desplaza para ir a buscar a casa del comerciante su trabajo devolviendo la obra terminada. En ambos casos, la remuneración del obrero es un precio de destajo.

La situación de los obreros a domicilio es muy desigual. Generalmente están muy mal pagados, y sus ganancias no alcanzan las de los obreros de fábrica. Además necesitan trabajar desde el alba hasta una hora muy tardía para subsistir miserablemente. La familia de Mémé Santerre nos proporciona un ejemplo extremo. Estos tejedores de Santerre constituyen en efecto un caso aislado, una supervivencia económica en vísperas de 1914, pues para entonces el tejido en fábrica ya se había generalizado. Por otra parte, sólo desempeñan su oficio durante los seis meses de invierno: en la primavera se alquilan como criados en una granja del Sena inferior, de donde vuelven en otoño con unas ganancias que les permiten saldar las deudas contraídas durante el invierno: se gana más como criado en casa ajena que tejiendo a domicilio. De nada les sirve ser los propietarios de sus telares, ni ser diestros en su trabajo: el oficio de tejer no les permite vivir. Sin embargo, se autoimponen condiciones de trabajo y de vida espantosas: el padre y los hijos, tras levantarse a las cuatro de la mañana, bajan al sótano, a sus telares; la madre prepara las tramas, y los telares zumban hasta las diez de la noche: quince horas de trabajo efectivo, en la humedad y, a menudo, a la luz de velas. Interrumpen el trabajo durante la mañana para tomar una taza de achicoria con pan, una sopa al mediodía y otra por la noche. El domingo, estos católicos fervientes van a misa, pero trabajan el resto del día. Trabajan incluso el día de la boda de Catherine Santerre, y nos haremos una idea de su indigencia viéndoles comer este día festivo chuletas de cordero a guisa de banquete…

Al lado de estos casos miserables encontramos, nadie puede negarlo, situaciones mucho más privilegiadas: los guanteros a domicilio de Millau, por ejemplo,

constituyen una aristocracia obrera en la década de 1920; pero hay que tener en cuenta que el guante de Millau era entonces un artículo de lujo que no se veía obligado a competir con la guantería industrial de Grenoble. Sin embargo, más frecuentemente, los obreros a domicilio viven muy mal y trabajan muy duramente: ésta es una de las razones de su progresiva disminución.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, el de la vida privada, podemos hacernos muchas preguntas. ¿Dónde situar la vida privada de Catherine Santerre? ¿Sobre el talud del camino, cerca de su casa, donde se encuentra durante breves momentos con su novio, su futuro marido? ¿En la cama donde duerme, abrumada por el cansancio? ¿Delante de su telar?, pues aquí el trabajo se encuentra totalmente integrado en una esfera privada a la que termina por absorber enteramente: la vida y el trabajo se confunden. Además, en el caso de los tejedores, el espacio doméstico se encuentra subdividido: el trabajo se desarrolla en un lugar aparte, el sótano, y la vida material en un lugar diferente, en la planta baja. No se trabaja en el mismo lugar que se duerme o se come. Lo más frecuente es que la confusión entre trabajo y vida doméstica se traduzca en la indiferenciación del espacio. Léon Frapié ironiza en *El Parvulario* sobre los preceptos de la escuela de párvulos: "Un lugar para cada cosa y cada cosa en su lugar", y muestra a una costurera en una habitación del distrito XX que debe quitar la mesa de la comida para ponerse a coser o para dejar sitio al chiquillo que tiene que ponerse a hacer sus deberes. Hasta tal punto es pequeño el alojamiento popular, tanto en el siglo XIX como durante la primera mitad del siglo XX, que raramente permite reservar al trabajo una mesa o un lugar preciso.

El hecho de que el trabajo se desarrolle en el espacio doméstico implica su relativa apertura a las personas extrañas. La costurera a veces recibe a sus aprendices; el tejedor o el guantero abren sus puertas a los comerciantes o a sus dependientes. La sala donde vive la familia, también lugar de trabajo, puede incluso convertirse en lugar de conflictos de trabajo. Así, Jean Guéhenno ha conservado un dramático recuerdo de infancia: sus padres vivían en Fougères y fabricaban zapatos a domicilio a partir de formas cortadas que iban a buscar por docenas a los almacenes de los fabricantes. Durante una huelga del calzado, a comienzos de siglo, su padre, falto de recursos económicos, terminó por ceder y fue a buscar formas para coser. Los huelguistas se enteraron e irrumpieron en la casa de los Guéhenno para reprocharles haber roto la huelga. Vemos que los conflictos más públicos pueden tener como escenario un lugar privado. En cierto modo, se deja de tener casa propia cuando se trabaja en ella.

El trabajo a domicilio no solamente ha disminuido por razones económicas, si bien éstas sin duda hayan sido determinantes. El deseo de obtener mayores y más regulares ganancias se acompaña en efecto del deseo de limitar el tiempo dedicado al trabajo: cuando se trabaja en la fábrica, se sabe cuándo terminará el trabajo. El tiempo que escapa al patrón, y cuya importancia crece a lo largo de todo el siglo, es un tiempo del que se dispone plenamente y del cual se es propietario. Trabajar fuera

de la propia casa es también estar plenamente en la casa propia cuando se está en ella. En este sentido, el retroceso del trabajo a domicilio responde a la reivindicación de una vida privada.

No obstante, el trabajo a domicilio dista mucho de haber desaparecido totalmente. En el censo de 1936, se registran todavía 351 000 obreros a domicilio. Otros factores contribuyen en efecto a renovar este grupo. Durante la crisis de los años treinta, por ejemplo, una política tendente a limitar el acceso de los extranjeros al mercado de trabajo determinó que para un emigrante fuese más fácil encontrar un trabajo a destajo que un empleo asalariado. Como esto concordaba a la vez con el interés de los fabricantes deseosos de comprimir los costes y con las tradiciones y el modo de vida de numerosos inmigrantes de Polonia o de Europa central, se vio aumentar entonces el número de trabajadores a domicilio en la industria parisina del cuero o de la piel. El grupo Manouchian encontrará en estos individualistas, a menudo judíos, una reserva eficaz.

El trabajo a domicilio se muestra hoy en día como un fenómeno residual, marginal. Es compatible con la actual organización de la vida privada, a la que reserva el espacio doméstico y el tiempo “libre” ganado al trabajo. ¿Cómo podría hoy en día aceptarse trabajar en la propia casa para otros cuando ya ni siquiera se acepta trabajar en ella para sí mismo?

Los trabajadores independientes

Los trabajadores independientes, más numerosos que los obreros a domicilio, han experimentado una disminución semejante, pero este retroceso es más tardío. A comienzos de siglo constituían por sí solos más de la mitad de la población: 58% de agricultores, a los cuales se agregaban los artesanos y los comerciantes, sin contar a las profesiones liberales. En 1954, el censo sólo registraba un tercio de no asalariados. En 1982 son solamente el 16,7% de la población activa: el trabajo independiente también ha terminado por retroceder decididamente ante el empuje del trabajador asalariado.

Estas cifras traducen mal una mutación social de primera magnitud que da a la familia una significación radicalmente nueva. En los campesinos, comerciantes, o en los artesanos, la familia es una unidad de producción autónoma, una célula económica. Así, pues, toda la familia se encuentra movilizada por la explotación o el comercio. Todos sus miembros, a diversos niveles y bajo formas diferentes, participan en la explotación según su edad, fuerza y competencias: en la granja, los niños y los ancianos van “al campo de las vacas”, el muchacho de catorce años hace el trabajo de un criado, la mujer reina sobre el establo, el jardín y el gallinero…, y nunca hay suficientes brazos para entrar el heno o la cosecha, sobre todo si la tormenta amenaza. En los comerciantes y artesanos, en general la mujer lleva las

cuentas, y los niños andan en la tienda a la vuelta del colegio o van de compras. Toda la familia contribuye a la marcha de la explotación o de la empresa.

Este compromiso de toda la familia en una misma actividad económica implica una confusión relativa entre la vida privada y el trabajo productivo. Confusión evidente a nivel financiero: sólo hay una caja, y el hijo del tendero toma del cajón del mostrador el dinero de los domingos. Los dos presupuestos se confunden: el dinero que la granjera gasta para comprar café, chocolate o un pañuelo es dinero que se corre el riesgo de que falte para pagar el arriendo o comprar el ganado. La restricción de los gastos privados es, pues, el medio principal —a menudo el único— de equilibrar las cuentas de explotación o de acumular el capital productivo. El éxito de la empresa se construye sobre el ahogamiento del gasto doméstico.

Como contrapartida —hay que reconocerlo— la empresa es privada: el éxito del grupo familiar se inscribe claramente en el espacio colectivo, y se conoce su lugar en las jerarquías locales por la extensión de las tierras que posee, por la importancia de su aparcería, por el número de obreros que emplea o por el escaparate francamente repintado de su tienda. El éxito privado, puesto que es de orden económico, es también público. Pero el capital productivo (fondos de comercio, tierras, propiedad pecuaria, etc.) constituye por sí mismo un patrimonio que se transmite por herencia y que se divide entre los herederos, a veces contra toda lógica económica. Cuando la empresa familiar crece y emplea asalariados, estalla la contradicción entre su carácter privado y su función económica, pública por destino: los asalariados pueden perder su empleo como consecuencia de episodios puramente privados —por ejemplo, por el fallecimiento del empresario.

Este tipo de familia, necesariamente agrupada por su función económica, se ocupa de los ancianos al mismo tiempo que desempeña un papel determinante en la educación de los jóvenes. En la granja, como en el taller o en la tienda, el oficio se aprende junto a los padres, y el mismo aprendizaje se concibe como una relación familiar de orden privado. En el otro extremo de la vida, los ancianos incapaces de servirse por sí mismos encuentran techo y sustento en la casa de alguno de sus hijos. Y no porque la familia sea esa familia patriarcal que describe una mitología complaciente: en la mayoría de las regiones de Francia, salvo en el sudoeste, la familia campesina se reduce a la pareja y a los niños, a lo que los sociólogos llaman familia nuclear; la pareja de los abuelos se instala no muy lejos, en un terreno arrendado más pequeño, pero forma familia independiente todo el tiempo que puede; cuando esto deja de ser posible, sobre todo si la abuela muere antes que su marido, sus hijos la recogen. La familia desempeña así, además de su función económica, una función educativa y una función protectora.

El retroceso de las empresas familiares

Vemos cómo el desarrollo del trabajo asalariado priva a la familia de su función económica y cómo a la emigración del trabajo fuera de la esfera doméstica acompaña una socialización creciente de la función educativa y de la función protectora. La escolarización de los aprendizajes profesionales y de la Seguridad Social reemplazan a la familia. Pero las causas de esta evolución son menos simples que sus consecuencias.

Las razones económicas son sin duda determinantes, tanto para el trabajo independiente como para el trabajo a domicilio… Las pequeñas explotaciones o los pequeños comercios no pueden asegurar los precios competitivos de la producción agrícola o la distribución de los productos de gran consumo. El proteccionismo y el retraso de la economía francesa han frenado durante mucho tiempo el retroceso de estas economías familiares. Desde la Segunda Guerra Mundial, por el contrario, el esfuerzo de modernización lo ha acelerado y, a pesar de los sobresaltos de los campesinos o de los comerciantes que luchan por su supervivencia y que reclaman el mantenimiento de ventajas diversas (precios garantizados, desgravamientos fiscales) mediante manifestaciones espectaculares organizadas por ejemplo por la FNSEA[2], el movimiento Poujade (1953-1956) o el CID-UNATI[3] de Gérard Nicoud, el mercado impone su ley inexorable apenas atemperada aquí o allá por medidas sociales o por una ley como la de 1973 que limitaba las implantaciones de grandes superficies.

La evolución social también ha sido importante. El retroceso de las empresas familiares está vinculado al desarrollo de las mejoras sociales obtenidas por los asalariados. El hecho ya es perceptible en la agricultura, donde muchas veces el hijo que trabaja con su padre es declarado obrero agrícola. En el comercio y el artesanado es muy importante. La disminución del número de patronos en la industria y el comercio, que en 1982 sólo representan el 7,8% de la población activa contra el 12% de 1954, el 10,6% de 1962 y el 9,6% de 1968, es mucho más acusada que la que se produce en las empresas comerciales o artesanales. Dos fenómenos conjugan aquí sus efectos: por una parte, una lenta erosión del pequeño comercio y del artesanado, que cada año hace desaparecer más empresas de las que crea. Por otra parte, un cambio de estatuto jurídico: el patrón de una pequeña empresa transforma su propiedad en sociedad de responsabilidad limitada, incluso en sociedad anónima, y se convierte en su gerente asalariado. Los censos lo registran entonces como cuadro, y ya no como patrón.

Disociación entre la empresa y la familia

No se trata aquí solamente de terminología. El cambio del estatuto jurídico traduce de hecho la disociación entre la empresa y la familia. La actividad pública se separa de la vida privada; una y otra se hacen autónomas. La disociación no es solamente importante por sus consecuencias financieras, y no separa solamente las

finanzas de la empresa de las de la familia, sino que además implica generalmente una diferenciación de tiempo y espacio.

La empresa o la explotación familiar de antaño reunía en efecto en un único y mismo lugar dos series de actividades diferentes. El comerciante, su mujer y sus hijos vivían generalmente en la trastienda, como viven todavía hoy los panaderos de pueblo o los de los arrabales. Sólo los más favorecidos vivían en un piso encima de su almacén. La trastienda servía a la vez como almacén y como cuarto para vivir. En sus armarios se amontonaban así unos junto a otros las reservas del almacén, los comestibles de la familia y los utensilios del ama de casa. Allí se comía, se hacían las cuentas y los niños hacían sus deberes; a veces incluso se dormía.

La indiferenciación del espacio implicaba la del tiempo. Cuando los clientes encontraban la puerta cerrada no titubeaban en llamar a la ventana de la cocina en la que cenaba la familia y enseguida se les atendía. Las cosas comienzan a cambiar cuando la madre de familia importunada a una hora tardía por un cliente habitual, en lugar de encontrar la cosa natural, exclama: “Decididamente, aquí nunca estaremos tranquilos…”. Entonces la indiferenciación de los lugares es vivida como un sometimiento absoluto del tiempo. La reivindicación de la vida hace estallar la antigua confusión: para que el tiempo de la vida privada no esté al alcance de los clientes, es preciso disociar los espacios, separar el almacén del domicilio. Y vemos a las trastiendas perder sus camas, sus armarios y sus cocinas. Los comerciantes alquilan una habitación en un piso o se hacen construir una casa en los alrededores. Tienen dos direcciones, y pronto dos teléfonos, de los cuales sólo uno figura en la guía. Es el precio que debe pagarse para salvaguardar la vida privada.

Seguramente la evolución no es general ni completa. Se encuentra mucho más avanzada en los comerciantes del centro de la ciudad que en los de las cercanías, se hace más frecuente en los comerciantes de vestidos, zapatos o electrodomésticos que en los panaderos o tenderos del barrio. En muchos pueblos, la antigua indiferenciación subsiste, atenuada por un comportamiento del público que es consciente de “molestar” fuera de los horarios considerados como normales. Los artesanos, más vinculados a su taller, donde trabajan a veces durante la noche o el domingo, dudan más que los comerciantes en irse a vivir a lugares alejados. Si viven en una casa distinta, sin duda se encuentra cercana. En todo caso, el sentido de la evolución no deja ninguna duda.

El ejemplo de las profesiones liberales lo confirma. Con los notarios, los abogados, y sobre todo con los médicos, nos encontramos en un medio muy interesado en preservar celosamente su estatuto liberal y su independencia. Sin embargo, incluso aquí cambia el estatuto jurídico. Primero hemos visto cómo los médicos hacen de su mujer una secretaria asalariada; la señora continuaba cogiendo el teléfono y abriendo la puerta, pero se supone que su marido debe asignarle un salario y estaba inscrita en la Seguridad Social. Desde hace algunos años vemos formarse sociedades de nombre colectivo. Esto no cambia necesariamente la

imbricación de la vida profesional con la vida privada. Pero se introduce una novedad más importante: los médicos dejan de vivir cerca de su consulta, los hombres de leyes al lado de su despacho. Ya no es posible encontrarles fuera de las horas laborales, llamar al médico de cabecera durante la noche… El teléfono sonará en vano: el doctor no está allí. Ha puesto su vida privada al abrigo de sus pacientes.

Vemos así afirmarse en nuestra sociedad una clara separación entre vida privada y trabajo profesional. Esta nueva norma es tan fuerte que tiende a imponerse incluso cuando el trabajo profesional no implica relación con una clientela que amenazaría a la vida privada. Es significativo a este respecto ver esbozarse en el campesinado un movimiento de separación entre la explotación y el domicilio. Movimiento que se inicia durante el siglo XIX cuando se había elevado un muro entre la habitación común y el establo, pero que nunca había ido demasiado lejos: todo lo más, en las granjas normandas o en las de la Beauce, la casa donde se vivía se hallaba a un lado del patio y, a los otros lados, el establo, el granero y los demás edificios de explotación. Los cuidados cotidianos de las aves de corral y del ganado exigían el reagrupamiento en un mismo lugar de los explotadores, de su cabaña ganadera y de la alimentación de ésta. Hoy en día estas obligaciones se difuminan. En las regiones ricas, los agricultores que han abandonado la ganadería y roto con las servidumbres del rebaño se hacen construir una casa moderna a una cierta distancia de los graneros y cobertizos donde ponen a buen recaudo material y cosechas. En Beauce, por ejemplo, Éphraim Grenadou vive ya en 1905 en la casa que se ha construido, dice, para su jubilación.

Ya no se trata aquí de preservar la intimidad familiar: no está ni más ni menos amenazada en una casa de campo de lo que lo estaba en la granja, sino de disociar claramente el trabajo y la vida privada. De ahora en adelante, ésta se estructura por oposición a aquélla. Una clara frontera separa así hoy en día dos universos que a comienzos de siglo se confundían.

Trabajo y lugares de trabajo

Una evolución simétrica reorganiza los lugares de trabajo y elimina cualquier otra función.

Las antiguas fábricas: una clausura incompleta

La fábrica del siglo XIX, como la de comienzos del siglo XX, no fue objeto de una organización sistemática. Los talleres se desarrollaron en función no tanto de una lógica de circuitos de producción como en función de los locales disponibles. Los ejemplos más conocidos, como el de Renault, muestran una intrincación de locales:

en Billancourt los talleres forman un rompecabezas discontinuo y ocupan cuarenta inmuebles diferentes, a menudo separados unos de otros; casas de viviendas han sido transformadas en talleres, y a veces se debe subir y bajar por estrechas escaleras de caracol a habitaciones pesadas y voluminosas. Las tareas de mantenimiento reclamaban, pues, numerosas maniobras y permitían pedir la colaboración a los niños en los casos que no exigían un exceso de fuerza física. En estas condiciones, el espacio de la producción constituía una red inextricable de circulaciones. No siempre era fácil saber con precisión dónde empezaba o terminaba la fábrica; para ir de un taller a otro, hacía falta atravesar la calle o un patio al cual daban las viviendas. Apenas era más fácil saber si un obrero estaba en su lugar de trabajo, pues continuamente se le presentaban motivos para ir y venir. La débil organización interna del espacio de trabajo acompañaba así a la débil diferenciación entre los lugares donde se desarrollaba el trabajo y aquellos donde se situaba la vivienda.

A veces la confusión era mayor. Las actas notariales que hacia 1880 relacionan los bienes que componen las fundiciones de acero de Longwy señalan, al lado de los altos hornos y los talleres, una casa para la dirección, un dormitorio para los obreros, una cuadra, un hangar con henil, una barraca con doce alojamientos, una panadería, una cantina, etc. Las fundiciones compraron muchas tierras que se pusieron en venta por los alrededores, y su influencia territorial, discontinua, se extiende a veces a áreas que se encuentran muy alejadas de los altos hornos. En la red de circulación, vías férreas especialmente —pero no todas tienen el mismo ancho—, pueden encontrarse encerrados bienes rurales o inmuebles pertenecientes a particulares. Ningún recinto delimita todavía a la fábrica propiamente dicha, y, durante las noches de invierno, los vagabundos acuden a dormir al calor de las escorias: en 1897, la dirección de Neuves-Maisons, incapaz de expulsarles, pide a la policía protección contra la invasión de sus vías de fábrica y de su ferrocarril minero. El recinto que aísla y define claramente a la fábrica es una construcción tardía que se erige como consecuencia de las grandes huelgas y delimita un poder que no tenía necesidad de fronteras por cuanto nadie se oponía a él. En Creusot, después de las huelgas de 1899, se construyen o se reconstruyen los muros de las fábricas. En Lorena, después de los movimientos de 1905, en Pont-à-Mousson por ejemplo, "se levantan muros para cerrar mejor la fábrica". En 1909, todas las grandes empresas disponen de medios de protección modernos en caso de huelga. Pero los trabajadores no son los únicos que franquean estos recintos. En los años veinte, Georges Lamirad describe todavía a mujeres acompañadas por niños que van a llevar la comida al marido que está en la fábrica.

La polivalencia del espacio de la empresa no es, sin embargo, únicamente el resultado de su constitución progresiva, a merced de las circunstancias, sino que forma parte de una concepción de conjunto que ante todo define al hombre —o a la mujer— por su trabajo. La idea de que fuera del trabajo puede haber otras actividades no solamente legítimas, sino valiosas y susceptibles de definir positivamente al

individuo es una concepción moderna. A comienzos de siglo, sólo los burgueses, propietarios o rentistas ociosos, tenían pleno derecho a llevar una vida privada. Las clases populares en cambio se definían ante todo por el trabajo, y su vida privada debía someterse ante todo a las obligaciones laborales. En último extremo, únicamente los burgueses tenían derecho a un domicilio autónomo: los trabajadores podían alojarse en la empresa, comer y dormir en ella. Es, por otra parte, la fórmula adoptada por algunos industriales del sector textil de la región de Lyon: todo su personal está compuesto por jóvenes campesinos que albergan en internados confiados a religiosas. La fábrica-convento, como la colonia textil catalana, organiza toda la existencia en función del trabajo.

El caso de los hospitales es menos excepcional. La regla del siglo XIX era el internado. Es cierto que enfermeros y enfermeras tomaban el relevo de las congregaciones cuyo hospital era el convento. Da igual: el régimen al que les somete la Asistencia Pública de finales del siglo XIX es a menudo severo. Viven prácticamente enclaustrados: las salidas, muy vigiladas, se conceden con cuentagotas y como un favor. Sin embargo, en este personal son muchos los hombres y las mujeres casadas que desearían tener una vida familiar. Esta reclusión parece tanto más contestable cuanto que la administración ofrece a su personal como todo alojamiento unos dormitorios inmundos en los que el Dr. Bourneville denuncia nidos de tuberculosis. G. Mesureur, director de la Asistencia Pública a comienzos del siglo XX, no rechaza menos enérgicamente el externado del personal.

El externado, es decir, el derecho a llevar en la práctica una vida privada, será progresivamente conquistado primero por los hombres que desempeñan tareas subalternas, después por el personal masculino, las vigilantes casadas y finalmente por las enfermeras casadas: se suponía que las solteras encontrarían *in situ* todo lo que les hiciera falta. Para ellas, en los años treinta, la regla continúa siendo el internado, y subsiste después de la Segunda Guerra Mundial. Una vida colectiva autónoma se desarrollaba por otra parte tanto en las viviendas del personal como en los internados del liceo. Se creaban espontáneamente lugares de encuentro frecuentados y animados: una sala donde se podía lavar la ropa, planchar o cocer los huevos sobre un hornillo de gas. Sin embargo, el único espacio para la vida privada propiamente dicha era el exterior, al que por otra parte raramente se tenía el tiempo y el derecho de aventurarse, o la soledad de las habitaciones.

La especialización del espacio del trabajo

La reorganización del espacio industrial sobre planes racionales se escalona a lo largo de todo el siglo XX, con fases de aceleración durante las reconstrucciones que siguieron a cada guerra mundial. A ello contribuye también la difusión del taylorismo y de la organización científica del trabajo. La cadena exige una continuidad y obliga a veces a construir inmensas naves de un solo nivel. La fábrica Renault de la isla

Seguin en 1930 o la de Citroën, mucho más que la fábrica Berliet de Vénissieux en 1917, reconstruida enteramente en el muelle de Javel en 1933, ilustran esta nueva lógica: la producción ya no se organiza en función de las imposiciones de un plan diseñado previamente, sino que por el contrario se concibe al edificio en función de las necesidades de la producción. El espacio de trabajo tiende así a especializarse; la fábrica no es solamente un edificio donde se produce, sino un edificio construido para una producción determinada. La arquitectura industrial se afirma y difunde formas específicas, sobre todo techumbres.

La especialización del espacio industrial dispone a las máquinas según un orden estricto y asigna a cada obrero un lugar; los espacios de circulación o de almacenamiento en el interior de la fábrica se diferencian de los que se reservan a la producción. Se refuerza el control sobre el dominio del tiempo y el espacio; mientras que se extiende el sistema del reloj en el que el obrero debe fichar, el cronometraje y los sistemas de salario por rendimiento, trazos de pintura en el suelo de los pasillos delimitan los lugares a los que el obrero no puede aventurarse sin autorización. Al término del proceso, en la fábrica Renault de Flins, por ejemplo, esta organización del espacio que define el lugar específico del trabajo en el interior mismo de la fábrica adquiere un fuerte valor simbólico: para los patronos, hacer huelga es "salir a la calle".

Simultáneamente el espacio industrial se separa del tejido urbano. La clausura de las fábricas implica el control de las entradas y salidas: las puertas se convierten en lugares estratégicos donde se apuestan los guardas o eventualmente piquetes de huelga. La racionalización del espacio industrial implica la reducción del número de puertas y su especialización: la entrada del personal, las entregas, los envíos. El fraccionamiento de las antiguas fábricas lo impedía: ahora han sido sustituidas por edificios de una sola pieza. Al mosaico de talleres dispersos la nueva fábrica opone sus conjuntos compactos.

A partir de mediados del siglo XX, esta evolución cambia de escala. El urbanismo moderno tiende hacia la especialización de barrios. La ciudad antigua mezclaba estrechamente viviendas y talleres; en las mismas calles, alrededor de los mismos patios, se encontraban casas de alquiler, hangares y talleres. Los ruidos de la ciudad se superponían a los gritos de los niños. Al ronroneo de las máquinas, a los golpes de martillo o a los desgarramientos de las sierras. El urbanismo moderno, que simboliza la Carta de Atenas (1930), condena esta confusión. Condena meramente teórica por cuanto que la crisis económica interrumpe el crecimiento urbano. Doctrina plenamente adecuada por el contrario cuando los bombardeos de la guerra han arrasado barrios enteros, después cuando la urbanización renace y se acelera. El "zoning" se impone entonces y separa las zonas industriales de las residenciales.

Las primeras zonas industriales todavía no son demasiado amplias: sólo abarcan algunas hectáreas. Después, el crecimiento económico incita a diseñar a gran escala: se disponen centenares de hectáreas, y las zonas industriales se convierten en zonas

“de actividades”. Inversamente, los urbanistas excluyen cualquier implantación industrial de las zonas de vivienda, que conciben primero como grandes conjuntos y después como parcelas fragmentadas de un terreno: las únicas zonas aceptadas y alentadas son los comercios de las cercanías. El urbanismo moderno se extiende así al conjunto de la población y erige en principio la práctica de los burgueses que elegían instalarse lejos del ruido de las fábricas y de la promiscuidad de los obreros. Al lado de los barrios residenciales burgueses, los más viejos, aparecen barrios residenciales más populares. En los barrios antiguos los talleres que cierran son reemplazados por inmuebles de viviendas. El tejido urbano se hace progresivamente homogéneo. Lo vemos en los distritos XIV y XV de París, en Lyon, en Brotteaux o en la Croix-Rousse así como en la mayoría de las ciudades.

Así la disociación entre vida privada y vida pública de trabajo se inscribe hoy en día en la configuración misma de las ciudades y en la estructura de la utilización del tiempo. Ya no se trabaja en el mismo sitio donde se vive; ya no se vive donde se trabaja: este principio no se aplica solamente en relación al alojamiento individual o al taller, sino también respecto de los barrios. Todos los días, amplias migraciones desplazan a la población de los lugares de residencia habitual hacia los de trabajo, después de los lugares de trabajo hacia los de residencia. El automóvil o los transportes colectivos aseguran una vinculación alterna entre dos espacios que tienden a excluirse.

No obstante, la oposición no podría ser total. O, más exactamente, al imponerse al nivel global de las aglomeraciones, suscita algunos correctivos. En primer lugar, las instalaciones colectivas no se inscriben en la dicotomía del espacio urbano: la oficina de correos, la escuela, los comercios, los hospitales, no competen a la vida privada, y, si son los lugares de trabajo de sus empleados, éstos no se encuentran solos. Sobre todo la división de las ciudades en espacios especializados, el “zoning”, engendra migraciones cotidianas de tal amplitud que vemos reaparecer, en el interior de los lugares de trabajo, actividades diferentes a él. La jornada continua se extiende. Cada vez más frecuentemente —parece ser que en el 20% de los casos en 1983— los asalariados toman su comida del mediodía sobre la marcha, en un comedor o en el restaurante de la empresa. En los mismos locales de la empresa se abren cafeterías que ofrecen un espacio a los encuentros amistosos de orden estrictamente privado. El comité de empresa multiplica las actividades durante el tiempo libre, si bien el espacio social del trabajo acoge elementos de la vida privada. Simétricamente, algunos trabajos nunca han abandonado el domicilio privado; otros lo reencuentran, por ejemplo con el desarrollo del trabajo negro. Así, pues, la especialización de los espacios no es total.

La nueva norma y el trabajo de las mujeres

El trabajo femenino prueba que este principio no deja de ser la norma en algunos casos. Durante generaciones, el ideal laboral de las mujeres ha consistido en permanecer en sus casas ocupándose de su familia: trabajar fuera de casa era un signo de una condición particularmente pobre o despreciable. Ahora bien —y esta inversión constituye una de las evoluciones más imponentes del siglo XX—, el trabajo doméstico de las mujeres ha sido denunciado como una alienación, como un sometimiento al hombre. Por el contrario, trabajar fuera de casa se convierte para las mujeres en el signo tangible de su emancipación. En 1970, la justificación mayoritaria del trabajo femenino viene dada, para los cuadros, por el principio de igualdad de sexos y por la independencia de la mujer, mientras que en los obreros y empleados dominan todavía las justificaciones de tipo económico.

Esta evolución indudable plantea varias preguntas. El historiador retiene primero la de su fecha: ¿por qué en esta época, y no antes o después? Todos los argumentos que fundamentan el nuevo curso que ha tomado el trabajo femenino hubieran sido tan válidos hace un siglo como hace veinte o treinta años. ¿Por qué ha hecho falta esperar a la mitad del siglo XX? ¿Por qué se ha producido esta evolución primero en las capas urbanas asalariadas antes de ganar progresiva y lentamente al conjunto de la sociedad?

La antigua indiferenciación del espacio y de las tareas y su desaparición aportan los datos suficientes para responder a estas preguntas. En tanto que las tareas domésticas y productivas se realizaban simultáneamente, en el seno del mismo universo doméstico, la división sexual del trabajo no se percibía como una desigualdad o como un sometimiento. La subordinación de la mujer al hombre estaba marcada por las costumbres: tal es el caso de esas granjas en las que la mujer, de pie, servía al hombre y esperaba a que terminase de comer para sentarse ella misma a la mesa. Pero ello no implicaba la desvalorización de las tareas domésticas. Hombre y mujer trabajaban por igual de forma agobiante a la vista y conocimiento mutuo.

En esta economía de penuria, en casa de los campesinos pobres o en la de los obreros, las mujeres realizaban una parte del trabajo productivo. De todos modos la primera forma de ganancia era la ausencia de gasto, y los ahorros de las amas de casa constituían el primer dinero ganado, ahorrado y a veces invertido en la explotación. Inversamente, los hombres trabajaban también para la casa preparando la madera para calentarse, fabricando los utensilios o el mobiliario para no tener que comprarlo.

La especialización de los espacios rompe la igualdad conyugal y hace de la mujer una sirvienta. La imagen de Epinal que muestra al marido leyendo su periódico en su sillón mientras que su mujer se apresura a trabajar es la representación típica de un marido que “vuelve del trabajo”, es decir, que trabaja fuera de su casa. Simultáneamente, la economía se hace más monetaria: el dinero que se evita gastar cuenta menos que el que se gana. El trabajo asalariado del hombre adquiere una nueva dignidad, y la mujer que permanece en su casa se convierte en la criada de su marido: lo importante no es tanto que trabaje en su casa como que lo haga para otro.

La segregación de los espacios productivo y doméstico transforma el sentido de la división sexual de las tareas e introduce en la pareja la relación de amo a servidor que antaño caracterizaba a la burguesía. Relación tanto menos soportable cuanto que, en el conjunto de la sociedad, se hace algo anormal trabajar en el espacio privado perteneciente a otro. Si el trabajo asalariado de las mujeres ha adquirido en el siglo XX valor emancipador ha sido a causa de una evolución más global todavía que ha modificado las normas del trabajo asalariado.

La socialización del trabajo asalariado

Un trabajo en casa ajena

Al trabajo en la propia casa se oponía a comienzos de siglo el trabajo en la casa de los demás. Cualquiera que fuese la forma, el trabajo asalariado era ante todo un trabajo en casa de otra persona. No tenía lugar en un espacio público regido por normas colectivas, sino en el coto privado de otra persona.

La servidumbre

Desde este punto de vista, la forma ejemplar de trabajo en casa ajena viene dada por la servidumbre. Ya se trate de la servidumbre de granja —1 800 000 personas en 1892— o de la servidumbre de casa burguesa —960 000 en el censo de 1906—, sus miembros pierden cualquier tipo de vida privada para pasar a integrarse en la vida privada de sus amos. Estos criados, alojados bajo el mismo techo que sus amos, a diferencia de los jornaleros o de las asistentas, alimentados por ellos, ya coman en la antecocina o, como los criados de granja, en su mesa, llevan una vida que nada tiene de "privada". La servidumbre de granja generalmente duerme en el establo, y guarda sus objetos personales en sus bolsillos o como mucho en su morral. En la ciudad, muchas criadas duermen en un desván, junto a la cocina; muchas también disponen de una buhardilla donde pueden depositar algunos objetos de aseo y unas pocas baratijas. Pero los manuales de normas sociales invitan a las dueñas de la casa a visitar regularmente las habitaciones de las criadas. Por lo demás, éstas apenas están en ellas más tiempo que el de dormir.

El control de los señores se extiende también a las relaciones de los criados, que son cuidadosamente vigiladas. Sus vacaciones son breves y escasas y su correspondencia abierta. Es en el jardín público donde la criada, mientras pasea a los niños, encuentra a veces el domingo a un sorche; invitarle a subir a la cocina por la escalera de servicio es asumir el riesgo de ser despedida.

El mejor indicador de la dificultad de los criados para llevar su propia vida privada viene dado por el escaso número de ellos que contraen matrimonio. En las granjas, casi siempre son solteros; cuando no lo son es como si lo fueran: el cónyuge no está allí y no se deja ver. En las mansiones de la alta burguesía o de la aristocracia, un cochero puede llegar a casarse con una asistenta y ambos mantener su puesto de trabajo. Pero en ese caso más les vale no tener hijos: perderían su puesto, a menos que el cabeza de familia dispusiera de una portería o de un pabellón para guardias en su propiedad rural. La servidumbre deberá evitar ser prolífica, y su vida privada sólo podrá ser clandestina o marginal.

Por el contrario, participa de la vida privada de sus amos. La servidumbre, estrechamente vinculada a los aspectos más íntimos de la vida cotidiana de los señores —el despertar, el acostarse, el aseo, la comida—, testigos de la vida de sus amos fuera de las convenciones que impone la vida mundana —o pública—, encargados a menudo de ocuparse de los niños, conocen mejor que nadie los achaques, caprichos, desavenencias e intrigas de sus amos. A veces incluso son los depositarios de sus confidencias: lo permite la discreción que se ven obligados a observar.

Y ello es así porque la relación entre amos y criados se asemeja más a una relación familiar que a un contrato de trabajo. El criado es casi un pariente, y los parientes pobres —la tía solterona por ejemplo—, casi criados. En efecto, esta relación se encuentra jerarquizada: hay un superior y un inferior, pero las relaciones familiares están también jerarquizadas, y un niño que no considerara a sus padres como superiores rápidamente sería reprendido. Los criados se encariñan con sus amos y con los hijos de éstos tanto más cuanto que ellos mismos están faltos de afecto. Como contrapartida se les trata con una familiaridad generalmente benevolente: los amos se ocupan de ellos y les cuidan cuando enferman. Tuteados por sus amos como implica la relación de jerarquía (en el regimiento, los oficiales tutean a los soldados), ellos por su parte se dirigen a sus señores en tercera persona y cuando hablan de ellos les designan por su nombre: señor Santiago, señora Luisa…, incluso si se trata de niños. Evidentemente, el apellido es inútil, puesto que la relación se sitúa por definición dentro de la vida en común de la casa cuando no de la familia. A veces las cosas van aún más lejos: sería imposible hacer la relación de los amores ancilares, pero está claro que se trata de algo más que de una mera invención de los autores de *vaudeville*…

Con algunas ligeras variantes el mismo análisis es válido para los criados de granja: misma proximidad a la vida cotidiana, idéntico conocimiento de la familia y los secretos, mismas relaciones íntimas a veces entre granjera y sirvienta. La diferencia entre la servidumbre agrícola y la servidumbre de una casa burguesa se sitúa en otro plano: los segundos, mujeres en su mayoría, sirven de auxiliares al trabajo productivo. Los criados de granja tocan menos directamente la vida privada de sus patronos que las criadas o que las doncellas la de sus señoras. Por ello, su

asociación es menos duradera: el criado de granja está comprometido por un año, y los plazos están subrayados a veces por una semana libre, como ocurría en la Bretaña de Pierre-Jakez Hélias todavía a comienzos de los años veinte. Las criadas están colocadas durante un espacio de tiempo indeterminado, incluso si sus sueldos son anuales. En la mayoría de las granjas, salvo en las mayores, el recurso al criado corresponde a una fase muy precisa del ciclo vital: aquel en el que él o los niños todavía son demasiado jóvenes para trabajar como hombres; cuando cumplen los dieciséis o los diecisiete años, se despide al criado que hasta entonces suplía la insuficiencia de la mano de obra familiar. Por el contrario, una familia burguesa no se concibe sin una criada, y si a veces los criados son más numerosos cuando hay niños que criar —una nodriza, una niñera o un preceptor pueden encargarse de esta tarea—, la organización misma de la vida cotidiana implica el personal para hacer la limpieza, cocinar, lavar la vajilla, etc. No se puede mantener el rango social sin al menos tener a su servicio a una criada. Estas diferencias no afectan, sin embargo, a la misma relación de trabajo, que es en ambos casos un vínculo de orden personal. En la granja, como en casa burguesa, el criado está al servicio personal de un amo. El criado no está libre cuando ha terminado su trabajo, ni el amo cuando le ha pagado su sueldo. El amo espera del criado no solamente el trabajo, que precisamente no se encuentra definido, sino también una ayuda múltiple y un comportamiento a la vez comprensivo, respetuoso y agradable: los desabridos y los gruñones no duran mucho tiempo en sus puestos. Inversamente, los criados pueden esperar de sus amos no sólo sus sueldos, sino además una cierta benevolencia: el rector Payot en su manual de moral prescribe a las futuras criadas que hagan todo lo posible para que no toleren que se les falte al respeto y les aconseja que en ningún caso permanezcan en una casa en la que no aprendan nada. La señora debe preocuparse de la educación de la criada y enseñarle a “llevar una casa”. No se trata aquí de un contrato de trabajo impersonal: es necesario que el amo y la criada se agraden. En una época en que los mismos matrimonios reposaban a menudo sobre convenciones sociales, esta relación de trabajo se emparentaba con una relación familiar: era una relación de orden privado.

Este análisis no autoriza ninguna nostalgia. Su carácter familiar y cuasi familiar no hacía que las relaciones amo-criado fueran más idílicas: la familia es un lugar de tensiones y de conflictos tanto como de afectos. Por el contrario, es importante dar su sentido pleno y completo a la definición de los juristas: en la época, el contrato de trabajo es de orden privado.

Los obreros alojados por su patrón

A comienzos de siglo en efecto la situación de los criados no difiere estatutariamente de la de los demás trabajadores. Todavía son numerosos los obreros alojados por el patrón. Recorramos las casas de una ciudad de provincias, siguiendo los datos que nos proporcionan los agentes del censo en 1911. Encontraremos al

muchacho carnicero viviendo bajo el mismo techo de su patrón, y a los obreros panaderos al lado del horno. Veamos a un chocolatero: una docena de obreros, hombres en su mayoría, trabajan en su casa para fabricar el chocolate, pero ¿no hay también entre ellos un cocinero? Examinemos a una modista, a su hermana y a su empleada, obrera de la costura a la que aloja: casi seguro que ésta les sirve la mesa y que también friega los platos. No es posible trazar la frontera entre la criada y el obrero alojado.

También es completamente imposible trazarla entre el obrero alojado y el obrero no alojado. Primero porque, como hemos visto, incluso si los pensionados-fábricas constituyen excepciones, no es raro que las empresas alojen entre sus paredes a una parte del personal. Sobre todo la relación entre el obrero y el patrón es a menudo idéntica a la del amo con el criado. La situación de los obreros depende no poco del tamaño de la empresa: cuando la empresa no es excesivamente grande, y consecuentemente el patrón es personalmente accesible, el obrero se dirige a él en tanto que servidor de su amo ("señor Francisco…") y entonces este obrero cree que puede hablar con él de hombre a hombre. En las grandes empresas —pero no olvidemos que Francia es ante todo un país de pequeñas empresas—, las relaciones se despersonalizan, y los obreros se sitúan al margen de cualquier relación de dependencia personal. Sea cual fuere el tamaño de la empresa, los patronos estiman que en la empresa se encuentran como en la propia casa: para ellos no constituye un espacio público, sino su campo privado. Por ello ponen trabas durante bastante tiempo a la inspección de trabajo, pues la consideran una violación de domicilio. Por otro lado, es significativo que para referirse a la empresa hablen de su "casa": el mismo término designa el domicilio y la empresa.

El paternalismo

El paternalismo es, pues, para ellos una actitud natural. Nos equivocaríamos si viésemos en él un cálculo maquiavélico. Seguramente el paternalismo sirve a los intereses de los patronos, pero sus empresas quebrarían si no se preocupasen de sus intereses y es inútil reprochárselo. A decir verdad, en las mentalidades de la época, bien los patronos son paternalistas, bien son explotadores cínicos y feroces. El patrón consciente de los deberes de su cargo piensa como un "buen padre de familia"; ¿no es así como se gestionan las "casas" prósperas? Puesto que el contrato de trabajo es de orden puramente privado, no hay otro "buen" patrón que el paternalista.

Después de todo, el paternalismo implica al conjunto de la familia del patrón. No solamente le obliga a pagar con su persona —por ejemplo, a menudo debe recorrer los talleres—, sino que también le impide mantener su vida privada totalmente privada. Él y su familia viven, por una parte y sobre todo, en provincias, bajo la mirada de todos; para sustraerse a ellas, necesitan llevar una "doble" vida, y, entonces, la vida privada pasa a un segundo plano. El patrón debe mostrarse con su

mujer en el acto de distribución de premios en la escuela, en las entregas de medallas de trabajo, etc. Su mujer debe presidir activa y solícitamente las obras de asistencia maternal o familiar, ocuparse de las escuelas domésticas, dispensarios, roperos… Sus hijos no escapan a los rumores: se les ve crecer, se comentan sus travesuras y su matrimonio debe ser subrayado por algún acto de liberalidad. La vida familiar del patrón se configura así parcialmente como una vida de representación. Por otra parte, su casa, bien a la vista, se alza en el mismo espacio destinado a la fábrica, en las proximidades de los talleres, y, a menudo, en el mismo recinto.

La familia del obrero tampoco queda fuera del contrato de trabajo. Lo que hacen la mujer e hijos del obrero repercute sobre el juicio que se hace sobre él. Es habitual también que el nacimiento de su niño se subraye mediante un regalo o una prima, sobre todo allí donde la mano de obra es estable. Se considera natural contratar prioritariamente a los hijos de los “propios” obreros, y al minero que quiere introducir a su hijo en el trabajo de la mina le basta con ir a presentarlo. En resumidas cuentas, el contrato de trabajo no deja de guardar analogías con el que en el Oeste angevino mantienen los terratenientes y sus aparceros. Engloba a la totalidad de la existencia.

Esta manera de concebir la relación de trabajo como vínculo de dependencia personal en relación al patrón nos parece hoy en día inaceptable, y nos cuesta trabajo creer que hayan podido aceptarlo hombres voluntariamente como evidente y natural. Muchos eran, sin embargo, quienes, además, llegaban incluso a sentirse agradecidos para con el patrón al que consideraban como un bienhechor. A comienzos de la Tercera República, un industrial que contribuye a la prosperidad de la región todavía es elegido muchas veces consejero general por sus propios obreros: la evidencia del hecho es tanta que las maniobras electorales resultan superfluas. En las minas de hierro de Lorena, y en una fecha tan tardía como en vísperas de la Primera Guerra Mundial, los mineros cotizan en cada Santa Bárbara para ofrecer a su patrón un ramo de flores que le llevan en cortejo a su domicilio. El primero de enero de 1919 los obreros de L. Renault le ofrecen su cruz de la Legión de honor y un libro de oro con doce mil firmas. El hecho de que estas manifestaciones sean no solamente concebibles sino además aprobadas confirma, aun en el caso de que formen parte de las tradiciones folclóricas y del probable papel del patronazgo, que muchos trabajadores ven todavía en la empresa una especie de familia ampliada cuya cabeza visible sería el patrón.

Las etapas de la socialización del trabajo

Sin embargo, los obreros no aceptaban todos entrar así, mediante el contrato de trabajo, en una relación personal tan desigual. Si algunos, habituados al respeto y a la

gratitud por su educación o resignados al orden de las cosas, admitían convertirse así en una especie de “niños grandes” —la expresión se encuentra en los escritos de los patronos—, otros en cambio, cuyo número aumenta a finales del siglo XIX, rechazaban esta subordinación. Para los republicanos, todos los hombres son iguales: ¿no lo enseña así la escuela? La benevolencia condescendiente del patrono respecto del obrero parece a menudo tan intolerable a éste como a los burgueses de 1789 la del aristócrata. Estos obreros desean ser los asalariados del patrón, no sus paniaguados. La fábrica no forma una gran familia: es una cuestión de dignidad.

La huelga como ruptura de una relación personal

La concepción del contrato de trabajo como entrada del obrero en el campo privado del patrón transformaba los inevitables conflictos de intereses en enfrentamientos personales. La huelga afecta personalmente al patrón: ¿hacen huelga los niños o los criados? Los obreros en huelga no se contentan con reclamar: ponen en cuestión la autoridad misma del “padre de la fábrica”, rompen un vínculo y se liberan de una dependencia. Ésta es precisamente la causa de que los sindicalistas de comienzos de siglo concedan tanta importancia a la huelga: educa, curte, arrastra, crea. Un aumento del salario arrancado mediante una huelga tiene mucho más valor que una concesión espontánea por parte del patrón, pues a la ganancia material la huelga añade una victoria moral.

Es lo que los patronos no pueden tolerar. Para ellos la huelga es un gesto de ingratitud, un signo de mala disposición, un acto de insubordinación, un “motín”, llega a escribir uno de ellos. Después de las huelgas del Frente Popular, un patrón de la Côte-d’Or llegará incluso a imponer a sus obreros como condición para ser readmitidos la redacción de una carta en los siguientes términos: “Señor, lamentando mucho habernos conducido de mala manera para con su persona, le rogamos nos perdone, y, al readmitirnos, nos permita compensarle en el futuro mediante la observancia de una conducta ejemplar. Dándole las gracias de antemano, le saludamos respetuosamente”.

Se comprende mejor entonces por qué, en caso de huelga, los patronos se niegan obstinadamente a que intervengan los poderes públicos y por qué los obreros por el contrario lo solicitan. No solamente los patronos se autoestiman “en sus dominios”, sino que, además, el arbitraje del juez de paz, que autoriza una ley de 1892, les colocaría en un plano de igualdad con sus obreros: para ellos es una proposición tan insensata como someter a un juez un conflicto entre padre e hijo. El arbitraje transformaría en relación de orden público un contrato que los patronos quieren mantener estrictamente en el campo privado. De manera inversa, precisamente porque no hacen de la huelga un asunto personal o familiar, los obreros solicitan el arbitraje. E. Shorter y Ch. Tilly han mostrado que, a pesar del discurso sindicalista de la época radicalmente hostil al Estado, los huelguistas no vacilaban en recurrir al

arbitraje. De 1893 a 1908 el 22% de las huelgas son objeto de arbitraje. En el 48,3% de los casos este arbitraje se produce a instancias de los obreros; en el 46,3% de los casos a iniciativa de los jueces de paz; casi nunca a petición de los patronos. Los poderes públicos por su parte justifican su intervención por la preocupación de mantener el orden público. La huelga les obliga a menudo a proteger mediante la policía el campo privado del patrón, pero el orden público corre el riesgo de verse comprometido en la calle por la intransigencia de este último. Estas consecuencias públicas de un conflicto cuyo carácter privado no ponen en cuestión justifica su intervención; generalmente, esta intervención se adelanta a los obreros, pues impone un compromiso al patrón amenazándole con retirarle la protección de las fuerzas del orden.

La guerra de 1914 introduce una primera ruptura, pero no dura: en efecto, durante la guerra en numerosas fábricas el contrato de trabajo no deja de ser puramente privado. La producción de guerra interesa al primer jefe del Estado, que para esta tarea escoge como obreros a hombres jóvenes provenientes del ejército: estos obreros especiales deben su empleo al Estado, no al patrón, y, por otra parte, en ciertos casos, se encuentran sometidos a la autoridad militar. Asimismo, el Estado no puede admitir que las actividades de industrias de capital importancia para el mantenimiento de la economía de guerra se vean interrumpidas por huelgas. Malvy, ministro del Interior, interviene en los conflictos de trabajo; el ministro del Ejército, Albert Thomas, impone en las fábricas de su incumbencia la creación de comisiones de arbitraje y la elección de delegados de taller. En resumidas cuentas, en determinados sectores la guerra transforma al contrato de trabajo en asunto de Estado; en esta cuestión, hasta entonces puramente privada, está en juego el interés nacional.

Es por otro lado la razón que explica que la guerra desemboque en la idea de “reintegro a la nación” de las riquezas nacionales: el programa de la CGT de 1921 prefiere utilizar —y no por azar— el término de “nacionalización” antes que hablar de colectivización, socialización o estatalización. Y ello porque la idea de suprimir la propiedad privada no resulta en este contexto de un análisis económico del capitalismo, sino de una toma de conciencia nacida de las condiciones de guerra: la del carácter público y del honor nacional que se ponían en juego en determinados trabajos asalariados. Por ello, esta reivindicación es particularmente fuerte entre los ferroviarios, quienes ya la formulaban en vísperas de la guerra: la magnitud de las compañías ferroviarias despersonaliza la relación con el patrón, y, si hay servicios que cumplir, su interrupción no perjudica tanto a los superiores como a los viajeros. Se conocen las grandes huelgas de febrero y mayo de 1920: las compañías, dispuestas a afrontar la prueba de fuerza, salen victoriosas y despiden a más de 20 000 ferroviarios sin que intervenga el Estado. Expulsados todos los contestatarios, la explotación puede volver a ponerse en marcha sobre las antiguas bases. De hecho, ya no es posible: la nacionalización, rechazada tajantemente en 1920, se llevará a la práctica en 1937 sin encontrar verdadera resistencia.

Las ocupaciones de fábrica durante el Frente popular

La ruptura decisiva se produce con la llegada del Frente popular. Las ocupaciones de fábricas de junio de 1936 escandalizan a la burguesía: es la negación de la propiedad privada. El patronazgo se ha sentido afectado en su personalidad social, en su poder, más todavía que en sus intereses; obligado a ceder, aspira a tomarse la revancha. Los historiadores, siguiendo sugerencias de los contemporáneos, se han preguntado sobre el sentido de las ocupaciones: la ausencia de reivindicación de expropiación por parte de los obreros, su desinterés por la contabilidad de las empresas y el carácter excepcional de las tentativas de puesta en marcha de las fábricas sin los patronos, invitan a ver en este hecho una simple toma en prenda de la fábrica en tanto dura la negociación. Interpretación poco satisfactoria, pues explicaría un conflicto social capital para nuestra historia por una especie de malentendido, pues los patronos no deberían haber temido perder una propiedad que los obreros nunca habían reivindicado.

Se comprende mejor la amplitud del conflicto cuando lo que entra en juego es el contrato de trabajo, la naturaleza de la relación salarial, no en cambio cuando lo que se disputa es la propiedad de la empresa. Para los patronos, el hecho de que la empresa sea de su propiedad fundamenta el carácter puramente privado del contrato de trabajo. No es el caso de los obreros. Para ellos, la empresa, aunque de propiedad privada, es de hecho un lugar público en el que también se encuentran en cierto modo en su casa. Un taller no es privado en el mismo sentido en que lo es una habitación. El contrato de trabajo es, pues, de orden público, y su contenido debe constituir el objeto no tanto de una negociación personal imposible entre cada asalariado y su empleador, como de una negociación entre sindicatos de obreros y de patronos. La gran novedad en este sentido son los convenios *colectivos*, y es revelador que, aunque hayan sido instituidos por una ley de 1920, sólo se generalicen a partir del Frente popular.

Esto también explica que los pequeños patronos se hayan sentido especialmente amenazados. Reprochan a los signatarios patronales de los acuerdos Matignon, que pertenecen a las grandes organizaciones mineras, siderúrgicas y mecánicas, haberles traicionado: obligan a la organización patronal a cambiar de nombre y de estatutos para aumentar su grado de influencia dentro de ella; se niegan a negociar con la CGT un segundo acuerdo que recaería sobre los conflictos de trabajo y su arbitraje, pues ven en ello un atentado contra la libertad de contratar y despedir. Allí donde el gran patronazgo se prestaría a compromisos, el pequeño se muestra intransigente. Y ello es así porque, en las grandes empresas, la relación de trabajo es ya, por la fuerza misma de las cosas, anónima e impersonal, incluso si las relaciones con los contramaestres y jefes de equipo están muy personalizadas. Por el contrario, en las pequeñas empresas, la relación de trabajo se encuentra mucho más personalizada, y la posición del obrero no se encuentra muy lejana de la del criado. Ahora bien, es esto precisamente lo que de ahora en adelante el obrero va a rechazar.

Una anécdota ilustra de manera ejemplar esta postura del Frente popular. Nos la proporciona Bénigno Caceres, quien, en la época, era obrero en una pequeña empresa de construcción en Toulouse. Cuando un domingo por la mañana tomaba el aire frente a su casa, su patrón pasó por allí. Tras intercambiarse los buenos días, su patrono le dijo: “Por cierto, mi coche está allá, ¿serías tan amable de lavarlo esta mañana…?” Bénigno Caceres le respondió: “Lo siento, señor, pero este trabajo no está previsto por el convenio colectivo…”.

Con el Frente popular, el trabajo asalariado bascula de la esfera privada a la pública. A los convenios colectivos se añaden los procedimientos obligatorios de conciliación y arbitraje. Los salarios vienen determinados por las sentencias arbitrales. En el interior mismo de las empresas, los delegados de taller dan una expresión pública o colectiva a problemas que hubieran podido permanecer en el campo de lo personal. La conquista por parte de los obreros de las cuarenta horas y las vacaciones pagadas implica también la del tiempo para desarrollar su vida privada. Desde este punto de vista, el estatuto moderno de la vida privada se remonta al Frente popular: a partir de esta fecha, queda claro no solamente que hay una casa propia, y que es legítimo disponer del tiempo de disfrutar en ella de la propia vida privada, sino también que el espacio del trabajo asalariado —la fábrica, el taller o la oficina— no es el espacio privado de cualquier persona, sino un espacio público regido por normas impersonales.

Vichy no restableció todas las libertades del ámbito personal. Las circunstancias le imponen tanto una política dirigista de los salarios como una repartición dirigista de las materias primas; las organizaciones patronales son reforzadas: otro tanto puede decirse de la influencia colectiva sobre la gestión de las empresas. En efecto, la disolución de las confederaciones obreras priva a los trabajadores de una representación colectiva. Sin embargo, la carta de trabajo, en su intento de reconstruir las relaciones sociales sobre valores privados, paradójicamente recurre a una estructura colectiva, de orden público: los comités sociales de empresa. Quiere abolir la oposición patronos/obreros y promover en la empresa una cordial entente cuyas obras sociales constituyan el terreno de elección conforme al ideal paternalista de la gran familia. Pero ya no es posible abandonar las obras únicamente al patrón, a su familia y a sus mandatarios; la carta confía su gestión a los comités sociales donde están representados los obreros, los empleados y los cuadros. Comités de naturaleza pública quedan así encargados de mantener el respeto a los valores privados, en un campo que, por ello mismo, deja definitivamente de ser el terreno acotado del patrón.

Se comprende mejor entonces que los comités sociales se hayan perpetuado durante la Liberación junto con los comités de empresa. Éstos, nadie lo niega, se distinguen de aquéllos en dos puntos que modifican radicalmente su sentido: los representantes del personal son sus elegidos, y solamente los sindicatos pueden presentar candidatos a estas elecciones. Pero las atribuciones efectivas de los comités de empresa apenas son más amplias que las de los comités sociales, y el papel que

hubieran podido desempeñar en la organización de la producción —la gestión queda excluida— rápidamente queda reducido a nada. No se considera necesario que las empresas de menos de cincuenta asalariados tengan un comité de empresa: por debajo de este umbral, las relaciones de trabajo conservan todavía un carácter personal, y apenas parece posible institucionalizar las obras sociales sobre un modo público.

Así, pues, la Liberación marca una nueva etapa en la organización de las relaciones de trabajo, de ahora en adelante regidas por normas impersonales. Las nacionalizaciones de esta época, y más todavía la manera como fueron aceptadas por la opinión, subrayan la importancia de esta etapa. Después, con los acontecimientos de 1968, la reivindicación autogestionaria y la ley sobre las secciones sindicales de empresa se alcanza un nuevo estadio.

1968: la autogestión

No es necesario comentar la aspiración a la autogestión: está demasiado claro que descansa sobre la afirmación del carácter colectivo de la empresa y pone en cuestión no tanto la propiedad como el poder que se ejerce en ella. La autogestión pretende la desaparición de todo el poder personal dentro de la empresa y la consecutiva toma del poder por parte de los colectivos de trabajo. Lo que hemos intentado describir es, pues, el horizonte mismo de la evolución.

Por el contrario, para comprender la importancia de la ley de 1968 sobre las secciones sindicales de empresa, es preciso remontarse a la ley sindical de 1884. En efecto, esta ley se había limitado a reconocer a los trabajadores el derecho individual a formar parte de asociaciones profesionales sin otorgar a éstas derechos específicos en el campo profesional propiamente dicho. La ley de 1884 legitimó por otro lado tanto los sindicatos patronales como los agrícolas y obreros. De esta forma, los sindicatos podían poseer los bienes necesarios para desempeñar su función; además, podían promover la acción de la justicia, pero, en la empresa, no eran nada: la ley de 1884 no hacía de ellos en ningún caso los representantes de los trabajadores frente a los empresarios. En sentido estricto, se podía aceptar que el sindicato representase a sus miembros, que fuera en cierto modo su mandatario, pero, al comienzo, no era nada más que eso. Se vio incluso a patronos que habían negociado un aumento de salario con un sindicato, reservar su beneficio para los miembros de ese sindicato, puesto que le denegaban toda cualidad para representar a los no sindicados. Finalmente, fue la jurisprudencia la que impuso el sindicato, incluso el minoritario, como representante de todos los obreros. Los convenios colectivos van más lejos: deben aplicarse en todas las empresas de un mismo ramo, incluso en aquellas en las que los sindicatos que los han firmado no existen.

El reconocimiento de esta función de representación no implicaba derecho a la existencia en el seno de las empresas. Una vez franqueado el umbral de la fábrica, el

sindicato era ilegal: distribuir su prensa, recaudar sus cotizaciones o invitar a sus reuniones era infringir reglamentos de empresa perfectamente legales. Ser el responsable de estos actos era exponerse al despido puro y simple. El sindicato tenía, pues, el derecho a hablar en nombre de los obreros, pero, en la fábrica, no podía llevar otra existencia que la clandestina. Esta situación impedía sobre todo que los sindicatos pudieran designar como candidatos a los miembros del comité de empresa; la ordenanza de 1945 determinó que estos candidatos fuesen elegidos por el personal de entre los presentados por los sindicatos: su mandato proviene del sufragio universal, no de sindicatos cuya existencia es precaria y su representatividad local contestada. Los delegados en el comité de empresa son objeto de una protección legal contra los despidos abusivos. No ocurre lo mismo con los responsables sindicales. El comité de empresa permite así legitimar indirecta y parcialmente a los sindicatos en la empresa; les suministra una "cobertura" legal, en ningún caso un reconocimiento pleno y completo.

Hará falta esperar a la ley de 1968 para que los sindicatos tengan un estatuto dentro de las empresas, al menos en aquellas que sobrepasan los cincuenta asalariados. Las secciones sindicales tienen derecho a un local, a un panel de anuncios, y sus responsables, protegidos contra los despidos abusivos, consiguen que se les reconozca el derecho a dedicar a sus actividades sindicales una parte de su tiempo de trabajo remunerado según el tamaño de la empresa. Antes de la ley de 1968, militar dentro de la empresa constituía una infracción; de ahora en adelante es un derecho.

La nueva norma del trabajo asalariado

Así, pues, al término de esta doble evolución, el trabajo ha emigrado del campo privado; se ha hecho excepcional trabajar en la propia casa, incluso cuando se trabaja para uno mismo. Sin embargo, el trabajo asalariado ya no es exactamente un trabajo en casa de otro y para otro, sino una tarea impersonal regida por normas formales, sometida a arbitrajes colectivos y que se desarrolla en un espacio despersonalizado donde instancias representativas, y no solamente el patrón, detentan derechos.

Seguramente esta evolución no se produce sin contrapartidas. La vida privada, expulsada del trabajo, se vuelve a introducir en ella de múltiples maneras. A todas nos referiremos sumariamente más adelante. La concepción actual del trabajo no satisface plenamente ni a los usuarios ni a los trabajadores. Lo que era protección contra la anexión al campo privado del patrón algunos lo perciben ahora como sometimiento a una burocracia inhumana. Se aspira a conseguir relaciones de trabajo más personales que creo anuncian una nueva evolución. Estos nuevos vínculos no pondrán en cuestión la pertenencia del trabajo a la esfera pública, al tiempo que propondrán nuevas normas de comportamiento en esta misma esfera.

Sin embargo, esta revancha de lo privado no se comprende si no nos damos cuenta de que el concepto mismo de vida privada ha vuelto a ser definido dentro del ámbito familiar. La separación aumentada o reforzada entre el trabajo y la familia modifica profundamente a esta última y consecuentemente transforma la vida privada.

La familia y el individuo

A primera vista, la evolución de la familia es simple: ha perdido sus funciones "públicas" para sólo mantener las "privadas". Una parte de las tareas que le habían sido confiadas han sido rápidamente asumidas por instancias colectivas: esta socialización de algunas funciones no deja a la familia otra función que la de la plena expansión de la vida privada. En este sentido, podemos hablar de una "privatización" de la familia.

Este análisis, aunque no es falso, se muestra insuficiente. En efecto, la familia que se consagra de ahora en adelante exclusivamente a sus funciones privadas ya no es exactamente la misma que la que además tenía funciones públicas. El cambio de las funciones implica un cambio de naturaleza: a decir verdad, la familia deja de ser una institución fuerte; su privatización es una desinstitucionalización. Nuestra sociedad se encamina hacia familias "informales". Pero también acontece que en el seno de la familia los individuos conquistan el derecho a tener una vida privada autónoma. En cierto modo, la vida privada se desdobla: dentro de la vida privada de la familia se erige de ahora en adelante una vida privada individual. En el horizonte de esta evolución se encuentran las unidades de convivencia formadas por una sola persona en las que la vida privada doméstica ha sido enteramente absorbida por la vida privada individual.

El espacio de la vida privada

En principio el muro de la vida privada rodea al universo doméstico, al de la familia, al de la vida en común. Se trata al parecer de una frontera que se dibuja más claramente en la sociedad francesa que en las sociedades anglosajonas. Francia, por ejemplo, no practica el *bed and breakfast* británico que introduce a extraños en el universo doméstico. Durante el siglo pasado, para acoger a los colegiales cuyos padres vivían demasiado lejos, los franceses han preferido internados antes que alojamientos en casas de profesores o de familias de la ciudad, como ocurría en Alemania. En pocas palabras, lo que ocurre en el universo doméstico pertenece estrictamente a la vida privada.

Por ello, un buen modo de acercarse a las transformaciones que han afectado a la vida privada durante el siglo XX consiste en preguntarse sobre la evolución material

del cuadro doméstico: la historia de la vida privada es primero la del espacio en que se inscribe.

La distensión de los lazos familiares

La conquista del espacio

Desde este punto de vista, el siglo XX puede ser considerado como la época de la conquista del espacio, pero no en el sentido de los cosmonautas: el conjunto de la población francesa ha conquistado el espacio doméstico necesario para el desarrollo de la vida privada.

A comienzos de siglo, y hasta los años cincuenta, un importante contraste separaba a las familias burguesas de las populares. Las primeras disponían de espacio: habitaciones de recepción, una cocina y sus anexos para la criada o los criados, un cuarto para cada uno de los miembros de la familia y a menudo algunas habitaciones más. Una entrada y pasillos aseguraban la independencia de estos diferentes espacios. A estos países, a estas casas "burguesas", se oponían las viviendas de las clases populares. En efecto, obreros y campesinos se apiñaban en viviendas: compuestas por una sola habitación o como mucho por dos.

En el campo, muchísimas casas no comprendían más que una habitación donde se dormía al calor del fuego. Los médicos que estudian hacia 1900 la higiene de las casas rurales, en Morbihan o Yonne por ejemplo, nos describen salas comunes donde a veces se amontonan hasta cuatro camas en cada una de las cuales duermen por lo menos dos personas. Únicamente las granjas más ricas disponen además de una habitación, y a comienzos de siglo y sobre todo durante el periodo de entreguerras, el enriquecimiento del campesinado se traduce visiblemente en la adjunción de una o dos habitaciones a la sala común. Por otra parte, tanto la dimensión de las habitaciones como su número nos habla del desahogo de las mismas: encontramos casas de jornaleros compuestas por dos pequeñas habitaciones, y granjas ricas cuya sala es muy amplia: en general, son pequeñas si pensamos en la multiplicidad de las actividades que acogen; 25 metros cuadrados de media en Yonne es muy poco.

La disposición de las viviendas ciudadanas era menos uniforme. Sin embargo, a menudo estaban constituidas también por una sola habitación, o por dos habitaciones, que se comunicaban entre sí, pues naturalmente la cocina contaba como una habitación. En 1894, el 20% de la población de Saint-Étienne, el 19% de la de Nantes, el 16% de la de Lille, Lyon, Angers o Limoges vivían en viviendas de una sola habitación. Los recuerdos de Jean Guéhenno nos proporcionan una imagen fidedigna de la vida en estas viviendas: "Sólo teníamos una habitación. Trabajábamos y comíamos en ella, incluso algunas noches allí recibíamos a los amigos. Nos habíamos visto obligados a alinear alrededor de las paredes las camas, una mesa, dos

armarios, un aparador, las tablas del horno de gas, colgar las cacerolas, las fotos familiares, las del zar y las del presidente de la República. (…) Bramantes corrían de uno a otro lado de la habitación sobre las cuales siempre se tendía la última colada (…). Bajo ella (una alta ventana) se había instalado el 'taller', la máquina de coser de mi madre, el arcón de mi padre y una gran cubeta de agua en la cual siempre quedaban en remojo plantillas combadas y suelas". Aquí todavía nos encontramos en la situación relativamente favorable de una casa nueva, en una ciudad pequeña. Los viejos alojamientos de las grandes ciudades eran aún más exiguos.

Así, pues, la superpoblación era la regla: por otra parte, había alcanzado tal nivel que un hombre como Bertillon fija su umbral en dos personas por habitación. En el censo de 1906, el 26% de las personas que viven en las ciudades de más de 5000 habitantes tocan a más de dos por habitación, el 16% a uno por habitación y sólo el 21,2% a menos de uno por habitación. A finales del siglo XIX los caseríos mineros del norte de Francia ofrecen más espacio habitable y un espacio subdividido: tres habitaciones de media para una superficie de 70 metros cuadrados en la Compagnie d'Anzin por ejemplo. Pero estas viviendas obreras, por muy rudimentarias que sean, han sido concebidas por burgueses en función de normas que les parecían evidentes: se comprende que rompan con el conjunto de viviendas ciudadanas populares donde reina la promiscuidad y el apiñamiento. A la separación del espacio de trabajo y del espacio doméstico acompaña la disgregación de este último.

Los rasgos esenciales de esta situación se perpetúan durante toda la primera mitad del siglo XX. Las descripciones que Michel Quoist hace del barrio Saint-Sauveur en Ruán durante 1949 nos muestran las mismas viviendas populares que aparecían en la *Maternelle* de Léon Frapié situada en el Belleville de 1900 o en las investigaciones de Jacques Valdour en vísperas de la Primera Guerra Mundial. La explicación es simple: entre 1919 y 1940 se ha construido muy poco —dos millones de viviendas en total—. La reglamentación de los alquileres, promulgada nada más terminar la guerra con la finalidad de proteger a los inquilinos y frenar el alza de los precios, había conducido a alquileres tan débiles que los propietarios no tenían ningún interés en hacer construir inmuebles arrendables, como no fuesen para una clientela burguesa. Hubiese sido necesaria la intervención de organismos sociales que actuasen sin finalidad lucrativa; pero las oficinas de viviendas baratas previstas por una ley de 1942 no disponían de los fondos necesarios para emprender operaciones inmobiliarias a la medida de las necesidades. Hubo algunas realizaciones: las 200 000 viviendas baratas financiadas por la ley Loucheur (1928), las torres de Villeurbanne, los inmuebles construidos en París sobre las fortificaciones; no obstante, en líneas generales, la cuestión de la vivienda popular, planteada desde finales del siglo XIX, no siempre quedó resuelta a comienzos de los años cincuenta. Para las ciudades y la vivienda, el siglo XX todavía no ha empezado.

Naturalmente la comodidad y el equipamiento de las viviendas apenas han cambiado durante esta mitad de siglo. La única evolución importante es la

distribución de electricidad: en 1939 llega a casi todos los pueblos y, en las ciudades, se instala en la mayoría de los inmuebles. Sin embargo, el agua corriente está lejos de correr a mares. En el barrio Saint-Sauveur de Ruán, más de la mitad de los inmuebles no tienen agua. En 1949 más de 1300 sobre 2233 exactamente. Las fuentes públicas y los caños de las calles son, pues, muy frecuentados. La mitad de las calles no tienen desagües. Las instalaciones sanitarias son más que rudimentarias. No hay aseos evidentemente allí donde ni siquiera hay un grifo de agua fría sobre el fregadero. No hay cuarto de aseo en la vivienda: la cloaca se encuentra en el patio o en la escalera. No hay calefacción central y a veces, ningún tipo de calefacción.

Después de 1954: un salto hacia la modernidad

El censo de 1954 nos proporciona una imagen representativa del arcaísmo de la vivienda francesa. De 13,4 millones de viviendas, apenas más de la mitad (58,4%) reciben agua corriente; una cuarta parte disponen de aseos interiores (26,6%) una de cada diez (10,4%) tienen una bañera, una ducha o calefacción central. Incluso teniendo presente el peso de las viviendas rurales, especialmente retrasadas, nos cuesta trabajo comprender que no nos separan de este balance ni siquiera cincuenta años.

En efecto, desde el comienzo de los años cincuenta la vivienda de los franceses ha experimentado una mutación sin precedentes. La construcción de viviendas nuevas sobrepasa las 100 000 por año en 1953, las 300 000 en 1959, las 400 000 en 1965. Entre 1972 y 1975 cada año se terminan más de 500 000 viviendas: en el curso de estos cuatro años se construyó más que durante todo el periodo de entreguerras. Este esfuerzo considerable ha recibido a partir de 1953 un fuerte impulso gracias a la intervención de los poderes públicos, y hasta que el capital privado vuelva a invertirse, a mediados de los años sesenta, en construcciones que el alza de los alquileres volvía de nuevo rentables; ahora bien, los poderes públicos subordinaban su ayuda al hecho de que las viviendas construidas respetasen determinadas normas de tamaño, reparto de espacio y equipamiento. Aunque estas normas hayan sido modificadas en diversas ocasiones, su espíritu es claro. Una habitación habitable no puede tener menos de 9 metros cuadrados. Una vivienda comprende no sólo la cocina sino además un cuarto común, una habitación para los padres, al menos una habitación para dos niños, baños interiores, un aseo, una calefacción central, individual o colectiva. Estas normas, promulgadas para las HLM[4] y las viviendas subvencionadas, son las mínimas. Se aplican a gran escala en las inmensas aglomeraciones que surgen en la periferia de las ciudades. Para millones de franceses, el gran conjunto va así a representar la espera del pabellón, un verdadero salto hacia la modernidad. Con las nuevas viviendas, casi toda la población accede, con diferencias de categoría, localización y equipamiento, a condiciones de habitabilidad

que antaño eran privativas de la burguesía. Se trata de una gigantesca democratización.

Los resultados son espectaculares. A partir de 1973, esto es, menos de veinte años después del balance agobiante del censo de 1954, las viviendas de los franceses tienen una media de 3,5 habitaciones, una superficie media de 20,1 metros cuadrados cada una, y cada miembro de la familia dispone de una superficie media de 24,6 metros cuadrados. Nadie duda que los obreros se encuentran peor alojados que la media de la población; sin embargo, disponen de 18,6 metros cuadrados por persona. Ahora bien, P. H. Chombart de Lauwe, en su gran encuesta de 1953, cifraba el umbral crítico en los 14 metros cuadrados por persona, y constataba que en París sólo una de cada diez familias obreras alcanzaba o sobrepasaba este umbral. Veinte años más tarde, la media de los obreros lo había sobrepasado en 4 metros cuadrados por persona.

Simultáneamente, el bienestar moderno se ha generalizado. Siempre en 1973, el 97% de las viviendas tiene agua corriente, el 70% tiene cuartos de aseo interiores (85% en 1982), el 65% dispone de una bañera o de una ducha y el 49% de calefacción central (84,7% y 67,5% en 1982). El porcentaje de viviendas "confortables" que disponen *a la vez* de agua corriente, cuartos de aseo interiores y al menos una ducha ha pasado del 9% en 1953 al 61% en 1973 y ello a pesar del tirón hacia abajo protagonizado por las personas de edad y por los agricultores. Y, a partir de esta fecha, que proporciona un cómodo punto de referencia, los progresos no se han interrumpido.

Ahora bien, estos cambios cuantitativos implican cambios cualitativos. Más espacio para vivir en la propia casa es otro espacio y otra manera de vivir en él. El aumento del espacio en las viviendas se ha realizado mediante el aumento del número de habitaciones, y ello ha implicado su especialización funcional. Se dispone una nueva configuración del espacio doméstico donde aparece una gran novedad, al menos para el pueblo: el derecho de todo miembro de la familia a llevar su propia vida privada. Así la vida privada se desdobla: en el seno de la vida privada familiar nace la de los individuos.

El espacio del individuo

En efecto, antes de esta revolución de la vivienda se compartía necesariamente la propia vida privada con quienes vivían en el mismo espacio doméstico. El muro de la vida privada separaba el universo doméstico del espacio público, es decir, a los extraños al grupo familiar. Pero, detrás de este muro, salvo en la burguesía, no había lugares susceptibles de proporcionar un espacio privado a cada miembro del grupo: el espacio privado era, pues, solamente el espacio público del grupo doméstico.

La intimidad imposible

Difícilmente puede imaginarse hoy en día la presión que ejercía el grupo familiar sobre sus miembros. No había manera de aislarse. Padres e hijos realizaban todos los actos de la vida cotidiana unos junto a otros. Todo el mundo se lavaba necesariamente ante la mirada de quienes estaban junto a él. Éstos eran invitados a volverse cuando la escena pudiera herir su pudor. En casa de los mineros, por ejemplo, antes de que las compañías instalasen duchas, el minero, al entrar en su casa, encontraba en la sala una cubeta de agua y, sobre el horno, el agua que su mujer había puesto a calentar; era allí donde se lavaba con la ayuda de su mujer. En la granja sucedía otro tanto: los miembros de la familia se lavaban en la sala o fuera; en el exterior se lavaban bastante poco y nunca de forma completa.

Del mismo modo jamás se dormía solo: siempre había varias personas que dormían en el mismo cuarto, y a menudo en la misma cama. Michel Quoist, todavía en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, nos describe la sorpresa de los niños cuando, al llegar a la colonia de vacaciones, descubrían las camas: "¡Además, una para cada uno!". El hecho no le sorprende: "Bastante a menudo sólo hay una cama por hogar: nos acostamos en ella dos, cuatro, cinco y algunas veces más". La situación no era muy diferente en el campo: P. J. Hélias compartía la cama bretona de su abuelo en la sala común; en 1947 dos etnólogos, al realizar una investigación en un pueblo del Sena inferior, hacen la misma constatación y señalan, con una reprobación propia de hombres de otra cultura, a un niño de cuatro años que duerme en la misma cama que sus padres. Los ejemplos podrían multiplicarse.

En estas condiciones, era difícil tener objetos personales, como no fuera en los propios bolsillos o en la bolsa. En este espacio saturado era difícil hacerse un rincón para sí mismo. Imposible ocultar cualquier cosa a los ojos de las personas próximas; la menor indisposición se conoce en el momento mismo de producirse y cualquier tentativa de aislarla llama enseguida la atención.

Por ello, la noción de intimidad apenas tenía sentido. La sexualidad, tabú en las familias burguesas donde disponía de espacios privativos —la habitación conyugal, el gabinete, al menos la alcoba, parte privada de un cuarto común—, aquí no podía ser mantenida en secreto. Las muchachas no podían tener sus reglas sin que todo el mundo se enterase y, en las familias de los mineros, el calendario se ponía en el mismo lugar donde el calendario de los turnos de trabajo o se sujetaba con una chincheta a la pared de la cocina. Por lo que hace a las relaciones sexuales, algunas veces tenían lugar en los márgenes tanto del espacio privado como del público, en la penumbra, alrededor del baile, por ejemplo, detrás de unos matorrales, etc., otras veces no escapaban a una publicidad en el seno del grupo familiar. "La moralidad no pierde nada por el hecho de que todos o casi todos los habitantes duerman en la misma habitación —escribía en 1894 un especialista en casas de campo—. De ello resulta por el contrario una especie de vigilancia mutua (…). Sólo sufre la decencia,

pero esta molestia es mucho menor de lo que suponen las personas acostumbradas a ocupar habitaciones individuales”.

Léon Frapié cita a una pareja alojada con sus hijos en un solo cuarto pequeño que, antes de entregarse a sus impulsos amorosos, hacía salir a los niños a la escalera: éstos esperaban tranquilamente sentados en los peldaños a que sus padres les dijesen que podían volver a entrar. Que Léon Frapié ponga a esta pareja como ejemplo de delicadeza y pudor sugiere que la mayoría de los padres no se aislaban de sus hijos en tales momentos, y el historiador advierte que el problema de la educación sexual de los niños y de los adolescentes sólo se plantea a partir de los años sesenta…

Así, pues, a comienzos de siglo, la vida privada de la gran mayoría de los franceses se confundía, por la imposición de lugares, con la de su familia. En los medios populares, el individuo sólo disponía personalmente, de manera privada, de algunos raros objetos, generalmente recibidos como regalo: un cuchillo, una pipa, un rosario, un reloj, una joya, un estuche de aseo o de costura. Estos objetos, a menudo modestos, adquirían un enorme valor simbólico por el simple hecho de ser los únicos que un individuo puede reivindicar como propios. El mismo vínculo con una persona, con exclusión de las demás, incluidos los miembros de la propia familia, se encontraba en la relación que los campesinos establecían con sus animales: las vacas, el perro, el caballo, tenían cada uno su nombre y un dueño. ¡Pobre vida privada quizás!, pero de hecho el afecto que hoy en día muchas personas profesan por un gato o un caniche no es sentimentalmente menos rico que el que los campesinos de antaño sentían para con los animales que alegraban sus vidas.

Los secretos

La vida privada se refugiaba también en los secretos. Secretos de familia, es decir, cosas que permanecían ocultas, incluso a los niños. Secretos personales: sueños, deseos, miedos, pesares, pensamientos fugitivos o tenaces, pero que generalmente no llegaban a exteriorizarse. De ahí la importancia de algunos personajes ajenos a la familia susceptibles de convertirse en confidentes de estas cosas ocultas. No el médico, pues, en los medios populares apenas se recurre a él y se le va a ver cada vez menos frecuentemente: viene en los casos graves, y su visita se inscribe en un cuadro doméstico poco propicio para las confidencias. La enfermera o la asistenta social también reciben confidencias, a menudo femeninas, y los dispensarios, muchos de los cuales se abren en la primera mitad del siglo XX, les suministran un escenario neutro. Los grandes confidentes de la vida privada son el notario y el sacerdote. Al notario los campesinos y burgueses confían las estrategias familiares: matrimonios, compras, ventas y arriendos, repartos y donaciones. El sacerdote confiesa —sobre todo a las mujeres— y no vacila en aventurar las preguntas más privadas. Los más pobres, que no tienen patrimonio y consecuentemente tampoco estrategia familiar, los no creyentes o los creyentes que no quieren que el sacerdote se inmiscuya en su vida

privada —una de las razones fundamentales del anticlericalismo—, guardan para sí sus secretos y entierran su vida privada bajo la muda monotonía de la labor cotidiana.

Los burgueses tenían una vida privada mucho más dilatada. Disponían de más espacio privado: tenían su cama, su habitación, su mesa de aseo, pronto gabinete de aseo. Además su círculo de posibles confidentes no quedaba limitado al notario o al sacerdote sino que se extendía también a los criados. Al médico de familia que conoce a la vez a todos y a cada uno y con el que se puede hablar mano a mano, a una red más dilatada de relaciones familiares o amistosas; sus interminables horas de asueto les permitían aquí ver a un tío, una tía o un padrino, allí a un amigo del colegio… Los tenderos y artesanos no disponían de tanto tiempo libre ni de un espacio tan amplio; su vida privada era semejante a la de los campesinos cuando no a la de los obreros de los que se alejaban económicamente. La pequeña burguesía de los empleados de oficina, dependientes, contables, recaudadores y maestros de escuela, cuyo patrimonio y renta apenas los situaba por encima del pueblo, se distinguía por el contrario por llevar una vida privada más desahogada. Se trataba de una categoría intermedia cuyas costumbres nos hubiera gustado conocer mejor.

De esta manera, no es exagerado hablar de revolución para designar el cambio que se produce en las condiciones de vivienda de la gran masa de los franceses. Con la vivienda moderna, compuesta por varias habitaciones, generalmente independientes, con las modernas aplicaciones del agua y utilización de la calefacción, todos los miembros de la familia pueden apropiarse de un espacio personal. La democratización del ocio —después de la etapa capital del Frente popular, las cuarenta horas y las vacaciones pagadas— concede el tiempo de vivir en este espacio decoroso. La vida propiamente familiar se concentra en momentos precisos —las comidas, el domingo— y en lugares concretos —la cocina, o en lo que los arquitectos llaman después de la guerra el cuarto de estar—. La existencia se divide en tres partes desiguales: la vida pública, que esencialmente consiste en el trabajo, la vida privada familiar y la vida personal, todavía más privada.

La diversificación y ampliación de la vida privada a lo largo de la segunda mitad del siglo XX no se limitan al enclave doméstico. La conquista de un espacio para la vida privada no equivale exclusivamente a la apertura de un espacio familiar, sino también a la obtención de los medios para salir de él. El automóvil se generaliza: el 88% de las familias disponen de un automóvil en 1981 (84% de las familias de obreros especializados), y el 27% de dos (17% de los OS); el automóvil, utilizado en un primer momento por las capas superiores para desplazarse del domicilio al lugar de trabajo permite escapar del enclave familiar a quienes lo deseen. Para comprar este objeto privado, que es también un espacio, se realiza una inversión personal a menudo desmesurada. Gracias a él, pero también merced al desarrollo de todos los medios de transporte, el tiempo libre que se ha conquistado al trabajo puede ser utilizado en los lugares más insospechados y con las relaciones más diversas. Así se extienden al conjunto de la población unos lugares y momentos de vida privada de

los que hasta entonces sólo disfrutaba la burguesía. Las amistades trabadas en la montaña durante las vacaciones o los amores saboreados en la playa constituyen una de las grandes novedades del siglo XX: por una paradoja que volveremos a encontrar, la vida privada termina así por escapar al enclave doméstico e invade el anonimato de algunos lugares públicos.

Y ello es así porque la disgregación del espacio doméstico es mucho más que una simple transformación de las viviendas. Con la configuración de este espacio cambia la figura de los poderes que se despliegan en él.

La vida privada contra la institución familiar

Los antiguos poderes

Si hay una idea nueva en Francia es la de que los individuos tienen el derecho a llevar su propia vida privada tal y como ellos la entienden. Durante toda la primera mitad del siglo, la vida privada apenas escapaba al control de la colectividad: el famoso “muro” constituía un privilegio burgués.

A este respecto nada es más sorprendente que el tratamiento social que recibe la noche de bodas. Si existe un lugar y un momento privado es la noche, la habitación y la cama que en principio comparten por primera vez dos jóvenes desposados. En la burguesía, el lugar de la noche de bodas constituye un secreto sobre el cual se vela tan celosamente como sobre el destino del viaje de bodas. Por el contrario, en el pueblo campesino y obrero la costumbre de la mayoría de las regiones francesas quiere que los invitados a la boda lleven de madrugada a la cama de los esposos la *rôtie*: mezcla hecha a base de vino blanco, huevos, chocolate, bizcochos y presentada en un orinal. Vemos en este acto cómo el control de la comunidad se ejerce sobre un acto más privado que cualquier otro. Sin embargo, en esta sociedad en la que los valores domésticos ocupan un lugar central, es esencial que el matrimonio haya sido consumado. Cuando la familia es la célula básica de la sociedad, la unión de los esposos debe ser hecha pública.

El reparto del poder dentro de la pareja

La familia ejercía un control bastante fuerte sobre sus propios miembros. El marido era el jefe; la mujer casada tenía necesidad de su autorización escrita para abrir una cuenta en un banco para gestionar sus propios bienes. El ejercicio de la autoridad paterna correspondía al marido. Habrá que esperar a las leyes de 1965 sobre los regímenes económicos matrimoniales y a la de 1970 sobre la autoridad parental para que desaparezca la inferioridad jurídica de la mujer respecto de su

marido. Se coincide en señalar que, en determinados medios y regiones, la realidad era más igualitaria que el derecho. La etnóloga Susan Rogers constata en un pueblo de la Lorena, pero no en un pueblo de la región de Aveyron, que el poder efectivo corresponde a las mujeres, cuyas decisiones no sólo prevalecen en asuntos relacionados con el matrimonio de sus hijos, sino también en cuestiones tan públicas como la presentación de la candidatura del marido a la alcaldía. La mujer ejerce este poder a condición de que respete en todo momento una apariencia contraria y siempre que, frente a hijos, padres y vecinos simule que el marido nunca ha dejado de ser el “patrón”. Esta situación no puede menos que invitarnos a que nos planteemos algunas preguntas.

En efecto, podemos preguntarnos si el reparto de los papeles masculino y femenino no conducía a otorgar el poder a las mujeres en la esfera privada. Aun cuando conviene matizar el asunto como ha mostrado Martine Segalen en relación a la familia rural tradicional, nadie duda que el reparto de papeles entre el hombre y la mujer retenía más bien a esta última en el interior de la familia mientras que reservaba a aquél el campo exterior: las transacciones importantes, la representación de la familia, la política.

Puede discutirse si este reparto correspondía a la realidad o era más bien una engañifa: podemos decir con las feministas que, al ser la vida pública lo más importante, la vida doméstica constituía para las mujeres una relegación; inversamente, se puede subrayar la importancia central de los valores domésticos en esta sociedad en la que el individuo valía en tanto era miembro de su familia y en la que no había más éxito que el familiar para así sostener que las mujeres, al controlar la esfera doméstica, ejercían de hecho un poder decisivo. Para la historia de la vida privada, parece más pertinente señalar aquí que el espacio doméstico era indudablemente el terreno acotado sobre el que ejercía su poder aquella a la que se llamaba de manera diferente según los medios, pero con la misma significación, la “patrona” o el “ama de casa”.

En efecto, en muchos casos el marido, al volver a su casa, entraba en realidad en la casa de su mujer: ella reinaba en la morada. En este espacio el hombre no podía tomar iniciativas sin manchar, romper o molestar. Muchas veces esto implicaba que la sociabilidad propiamente masculina buscara otros territorios más propicios fuera de la familia. Sus motivaciones y modalidades diferían según los medios y regiones.

En la casa de los obreros, la exigüidad de la vivienda y la dificultad de llevar una vida privada expulsaban a menudo a los hombres al café. Fue preciso la ampliación del espacio doméstico para que pudieran pasar en su casa momentos de ocio que paulatinamente fueron aumentando. Por otra parte, una de las distribuciones de espacio más apreciadas por parte de las familias de los grandes conjuntos fue el acondicionamiento de un pequeño local, oficina, cuarto trastero o balcón donde el hombre podía encontrarse como en la propia casa, ordenar sus utensilios y hacer pequeños trabajos manuales. El pabellón aumenta aún más el espacio privado del

hombre haciendo a menudo del garaje un verdadero taller. La conquista de la vida privada pasa así por un reparto entre el marido y la mujer de territorios domésticos y poderes.

En la burguesía, el hombre disponía a menudo de grandes espacios de tiempo libre; iba al círculo a jugar su partida o a leer los periódicos. A veces incluso, con la compra de un estudio, se obsequiaba a sí mismo con el lujo de un segundo espacio privado que estaba al margen y a escondidas de la familia. Aquí la evolución no proviene de una nueva disposición del espacio, sino de la evolución de las costumbres. Con la aparición de mujeres con una misma instrucción que los hombres, mujeres que ejercen una profesión o son capaces de hacerlo y que reivindican su derecho a intervenir en la esfera pública en iguales condiciones que los hombres, con los matrimonios nacidos no tanto de las presentaciones familiares como de los encuentros en los campamentos de juventud o en las aulas de las facultades, han aparecido parejas en el sentido moderno del término, y, con la pareja, una redistribución de los poderes sobre la vida privada.

El poder de los padres

Tocamos aquí un cambio capital en los dispositivos de la vida privada. Si por una parte se puede discutir sobre el reparto de los poderes entre el marido y la mujer en la sociedad de antes de 1950, por otra nadie pone en duda la autoridad que los padres ejercían sobre sus hijos: los hijos no tenían ningún derecho a llevar una vida privada. Su tiempo libre no les pertenecía: estaba a la disposición de sus padres, quienes les encomendaban mil tareas. Vigilaban estrechamente sus relaciones y se mostraban muy reticentes frente a las camaraderías extrafamiliares, incluso frente a las anodinas. “Toto, deja al niño tranquilo”, ordenaba la señora que en el jardín público vigilaba a un niño cuando éste esbozaba de la forma más pacífica del mundo un movimiento hacia un niño cercano. ¿Norma burguesa? Algo más: H. Mendras señala la trasposición de la misma prohibición al campesinado de Novis en vísperas de la Segunda Guerra Mundial: “No os entretengáis cuando volváis del colegio”. Y si la gente menuda se agrupa en bandas, niños por un lado, niñas por otro, es porque estas relaciones se inscriben en un cuadro folclórico y se desarrollan a los ojos y con conocimiento del pueblo, es decir, bajo el control de la opinión pública.

El control de las relaciones de los niños se extendía naturalmente al correo: leer sus cartas no era solamente una costumbre, sino también un deber cuando se les quería educar adecuadamente. El alejamiento de los niños no hacía desaparecer esta obligación pero constreñía a delegarla: todavía en 1930 las cartas enviadas a los internos de los colegios debían llevar exteriormente una firma mediante la cual los directores del colegio verificaran que su lectura había sido autorizada por los padres.

Estas prácticas educativas daban a los padres el poder de decidir sobre el porvenir de sus hijos. Primero sobre su porvenir profesional. En la burguesía, son los padres

quienes deciden sobre los estudios que emprenderán sus hijos. En el pueblo, son también los padres quienes escogen el oficio que deberán aprender y quienes les sitúan en posición de iniciar este aprendizaje. Todavía en 1938 el 30% de los lectores de una gran revista popular responden afirmativamente a la pregunta: “¿Hace falta escoger la carrera de los propios hijos y dirigir sus pasos hacia ella desde su más tierna infancia?”.

Sin embargo, el poder de los padres iba mucho más lejos: alcanzaba también a la vida privada de los hijos. El matrimonio era un asunto de familia y dependía, pues, de los padres, sobre todo cuando los patrimonios estaban en juego. En la parte inferior de la escala social, allí donde, a falta de patrimonio, apenas podía hablarse de estrategias familiares, los hijos escogían con bastante libertad a su cónyuge: los matrimonios obreros no eran concertados por las familias. Sin embargo, en el campesinado, empleados y comerciantes o artesanos, si los padres ya no concertaban los matrimonios de sus hijos, como todavía ocurría a principios de siglo, sí era difícil escoger, sobre todo antes de los años cincuenta, a un cónyuge que ellos no hubieran aceptado. Finalmente, en la burguesía, los matrimonios a menudo aún eran concertados por las familias y se continuaban organizando “presentaciones”.

En principio, en todos los medios sociales el matrimonio marcaba el momento de la emancipación de los hijos, quienes, así, podían escapar al poder de los padres. “Matrimonio, casa y familia propia”, se decía. Sin embargo, en determinados casos, la tutela parental continuaba ejerciéndose, sobre todo si los hijos casados vivían bajo el mismo techo. Situación considerada normal y difícilmente soportable, que, sin embargo, no siempre podía evitarse, pero que confirmaba, si era necesario, que el espacio doméstico de la vida privada era el enclave de un poder fuerte.

Para que este poder se difuminase y para que la vida privada se organizase sobre el modelo del intercambio afectivo entre personas, para que la vida privada familiar se convirtiese en el lugar de encuentro entre las vidas privadas personales autónomas, no sólo hubiera hecho falta que el espacio doméstico se ampliase y se dispusiera de forma diferente, sino también que la institución familiar se suavizara. De nada habría servido la transformación del espacio si no hubiera venido acompañada de una evolución de las costumbres.

La socialización de la educación de los niños

El desarrollo de la institución escolar es uno de los rasgos principales de la evolución social durante la segunda mitad del siglo XX. Todo el mundo coincide en este punto. Sólo hace falta tomar la medida exacta del fenómeno.

Por una parte, se trata de una prolongación de la escolaridad. Obligatoria hasta los trece años desde Jules Ferry (1882), o desde los doce años para los alumnos con el

certificado de estudios, la escolaridad se hace obligatoria hasta los catorce años (o trece) en 1936 y hasta los dieciséis para los niños nacidos después del primero de enero de 1953 (ordenanza de 6 de enero de 1959). De hecho las escolaridades medias han sido prolongadas tres años. En 1950-1951 solamente estaban escolarizados la mitad de los jóvenes de catorce años, un tercio (35,5%) de los de quince años y un cuarto (27,2%) de los de dieciséis. En 1982-1983 prácticamente todos los muchachos y muchachas de catorce y quince años están escolarizados; entre los de dieciséis años lo están el 85,7% y un 70,4% de los de diecisiete: proporcionalmente hoy en día hay más jóvenes de diecisiete años que van a clase que jóvenes de catorce años que lo hacían en el año 1950. Y cerca de la mitad de los jóvenes de dieciocho años están escolarizados, esto es, más (44,8%) de lo que lo estaban los jóvenes de quince años en 1950…

Tres años más en el colegio: después de todo, no es una revolución en las familias, y estaríamos tentados de pasar rápidamente sobre el hecho o de ver simplemente en él una consecuencia indirecta de la transferencia del trabajo fuera de la esfera privada. Puesto que los niños ya no pueden aprender su oficio junto a sus padres, porque éstos ya no lo ejercen en sus casas, es necesario que lo aprendan fuera. La prolongación de la escolaridad no se explica solamente por una celosa política de mejora del nivel de formación de la mano de obra, ni por el deseo de promoción inspirado a las familias por un crecimiento económico vigoroso, sino también por la escolarización de los aprendizajes profesionales. El desarrollo de las enseñanzas técnicas y profesionales es por otra parte uno de los caracteres originales del sistema educativo francés. Dos de cada tres alumnos de los institutos de segunda enseñanza de diecisiete/dieciocho años siguen una enseñanza de este tipo.

De hecho, la prolongación de las escolaridades remite a mutaciones mucho más profundas: más todavía que una socialización de los aprendizajes es un aprendizaje de la sociedad. Antes este aprendizaje se efectuaba dentro de la familia, y entonces se podía definir adecuadamente a esta última como la “célula básica” de la sociedad. Al subsistir fuertes coacciones económicas, estaba regida por normas aplicables en medios más amplios sometidos a obligaciones análogas. Estas obligaciones han desaparecido casi enteramente como consecuencia de la transferencia del trabajo productivo fuera de la familia, pero también a resultas de la prosperidad relativa de los Treinta Días Gloriosos y de la revolución del trabajo doméstico. Si los padres se han hecho menos autoritarios, más liberales y permisivos, es sin duda porque las costumbres han evolucionado; pero sobre todo porque han desaparecido las razones para imponer una determinada actividad a los hijos. La autoridad parental se ha hecho arbitraria, se la ha vaciado de contenido cuando se la ha desposeído de la facultad de dirigir las tareas familiares indiscutibles. Los padres de antaño eran autoritarios por necesidad tanto como por costumbre: cuando amenazaba la tormenta no se pedía la opinión a los hijos para hacerles entrar el heno, y era necesario que alguien fuese a buscar el agua, la madera, etc. La necesidad tenía fuerza de ley.

La liberalización de la educación familiar implica que el aprendizaje de la vida en sociedad se transfiera de la familia al colegio. El colegio recibe la carga de enseñar a los niños a respetar las obligaciones de tiempo y espacio, las reglas que permiten vivir en sociedad así como a encontrar la relación adecuada con los demás. Y esta socialización no atañe solamente a los años de adolescencia, sino también a todo el periodo de escolaridad.

La escuela de enseñanza primaria, escuela de sociabilidad

Desde este punto de vista, el desarrollo de la escolarización después de los catorce años es mucho menos revelador que la generalización de la escuela primaria. Se trata de un movimiento social que sólo Francia ha experimentado con tanta intensidad. A partir de 1959, una nueva norma se ha impuesto progresivamente sin que nunca haya llegado a plasmarse en ley: es necesario llevar a los niños a una escuela de enseñanza primaria. Hasta entonces la norma era, por el contrario, mantenerles en casa el mayor tiempo posible, incluso enseñarles a leer en casa; las escuelas de enseñanza primaria o las escuelas infantiles acogían a los hijos de los pobres y a aquellos niños cuyas madres estaban obligadas a trabajar. La escuela primaria era un remedio para salir del paso, una guardería; a partir de ahora, en cambio, para los pequeños se hace preferible frecuentarlas antes que permanecer junto a la madre. La escolarización en la escuela primaria se generaliza: rompen el hielo los padres de las clases superiores —para empezar los que tenían estudios superiores y los habitantes de las ciudades— incluso en los casos en que la madre no trabaja; en 1982, el 91% de los niños de tres años van a la escuela. Y comienza a extenderse la preocupación por escolarizar lo más posible a los hijos de dos años de los que sin embargo un tercio ya van a la escuela. La elección es clara: es preferible la escuela a la familia, aquélla reemplaza a ésta.

Esta rapidísima evolución —se efectúa en una generación— es un indicador del repliegue de la familia sobre la vida privada. Esta sustitución de la familia por la escuela, con el consentimiento de aquélla, se explica por la toma de conciencia de una incapacidad estatutaria: la familia, espacio privado por antonomasia, no puede impartir con éxito una educación que ahora se ha convertido en aprendizaje de la vida pública. Los padres constatan el hecho a su manera, de forma muy concreta cuando confiesan no saber en qué ocupar a sus hijos.

El ejemplo de las colonias de vacaciones lo confirma. En su origen, las preocupaciones eran higiénicas: los filántropos querían que los pequeños ciudadanos enclenques tomasen el aire puro. Hoy en día son los padres quienes buscan colonias para que sus hijos disfruten de vacaciones interesantes: para ellos, la colonia constituye un medio más enriquecedor y educativo que la familia.

Todo el mundo sabe que las colonias de vacaciones repugnan a los adolescentes, y los movimientos juveniles han entrado progresivamente en crisis a partir de los

años sesenta. Pero ello se debe al hecho de que los jóvenes reivindican a su manera el derecho a tener una vida privada. La transferencia de la función educativa de la familia a la escuela implica el reconocimiento por parte de aquélla de la legitimidad y del valor de las relaciones extrafamiliares. El movimiento que generaliza la escuela primaria procede de una norma inversa: es bueno para los niños frecuentar a los de otras familias. El aprendizaje de la vida en sociedad pasa por ahí.

Puesto que los niños tienen sus propias relaciones, empiezan a formarse grupos de amigos o de camaradas. Por una paradoja que sólo es aparente, la transferencia de la educación a una instancia pública —la escuela— da lugar al nacimiento de otros centros de vida privada que compiten con la familia. Los adolescentes rechazan las organizaciones estructuradas y regidas por normas de la vida pública como medios para ocupar sus momentos de ocio. Aceptan las instituciones como la escuela porque conocen su necesidad social pero para ellos es una muestra del universo del trabajo, público como ningún otro. El universo del ocio, el de la vida privada, no puede inscribirse en instituciones que imponen reglas de vida colectiva. A partir de una determinada edad, colonias de vacaciones y movimientos de juventud, si quieren sobrevivir, deberían dejar de ser instituciones. Su misma crisis reside en esta contradicción.

El mismo problema se plantea a los padres: si hacen de su familia una institución demasiado vinculante, sus hijos se separan de ella; sin embargo, por otra parte, la familia no puede existir cotidianamente sin un mínimo de reglas: compromisos precarios, maniobras más o menos hábiles, negociaciones más o menos conflictivas permiten definirlas.

Este ajuste viene facilitado por otra consecuencia de la prolongación de la escolaridad: la intervención creciente de la institución escolar en las decisiones que comprometen el porvenir de los niños. Mientras que la escolarización de los aprendizajes acrecienta el papel de la escolaridad en la determinación del porvenir social, la elección de estas escolaridades escapa a los padres. El domicilio determina la escuela, más tarde el colegio que el niño debe frecuentar: es la “sectorización”. En el colegio los procedimientos de orientación constituyen el medio de decidir la entrada del alumno en una determinada sección de un liceo determinado, donde la orientación proseguirá. Sólo pueden elegir los buenos alumnos: los demás siguen la orientación que se les impone.

No cabe duda de que esta desposesión de funciones de las familias crea conflictos, pues a menudo anuncia el fin de aspiraciones socialmente prestigiosas. Sin embargo, es tan cómoda como contestada: en efecto, transfiere a una instancia exterior obligaciones desagradables. En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, los padres a menudo escogían la carrera o el oficio de sus hijos. Hoy en día han abandonado esta ambición y admitido que sólo a los hijos corresponde escoger su porvenir. Pero la formidable presión que los procedimientos de orientación ejercen

sobre los alumnos sustituye la labor de los padres dispensándoles de ejercer una presión análoga que haría más difíciles las relaciones familiares.

En tanto permanezca, la intervención pública en la educación de los niños no se limita a la escolaridad, sino que también se ha reforzado en otros campos. El niño, apenas concebido, interesa al Estado, y la protección maternal e infantil somete a la madre a tres visitas médicas antes del parto, al menos si quiere beneficiarse de los subsidios previstos por la ley (1964). La misma vigilancia médica opera sobre el periodo de lactancia y durante la primera infancia. Las vacunas se hacen obligatorias. En pocas palabras, con la generalización de los subsidios familiares, desde la ley de 1932 al código de familia de 1939 y a la ley de 1946, se refuerza la vigilancia médica sobre el embarazo y la infancia.

La cosa no queda ahí: toda educación puede ser controlada por instancias públicas. Durante el periodo de entreguerras, en nombre de la higiene pública y de la lucha contra la tuberculosis, enfermeras-visitantes iban de casa en casa examinando a las familias. A veces, su acción era sistemática y permitía la creación de un fichero de todas las casas del municipio: tal es el caso de Suresnes bajo el impulso del alcalde socialista Henri Sellier. Pronto, las cajas de subsidio familiar envían asistentes sociales para asegurarse el buen empleo de los subsidios que entregan. Controlan el presupuesto de las familias y dan consejos; en los casos más críticos, se coloca a la familia bajo tutela (1942) y la asistente social gasta los subsidios en lugar y a modo de los padres.

A la acción de las cajas de subsidios familiares se añade la de las direcciones de la acción sanitaria y social y de la justicia. Una reglamentación compleja permite al juez retirar a una familia la custodia de sus hijos para confiarla a una persona designada a tal efecto (ordenanza de 1958, decreto de 1959). Al colocar de oficio a los niños “en peligro” bajo protección, se toca en efecto un caso límite: que una autoridad pública pueda confiar la educación de los niños a personas diferentes de sus padres es, sin embargo, revelador del deslizamiento de la función educativa fuera de la esfera privada. Todavía no hemos alcanzado el estadio de Suecia, donde los niños pueden denunciar ante la justicia a sus padres por malos tratos. Sin embargo, a partir de ahora ya puede decirse en Francia que los padres sólo aseguran parcialmente la educación de sus hijos, en todo caso siempre bajo el control del poder público. Los padres han descargado sobre la escuela la misión de enseñar a sus hijos las reglas de la vida en sociedad; les queda alimentarles, vestirles, sobre todo amarles, pero siempre bajo el control del poder público que juzga en última instancia si llevan a cabo correctamente estas tareas.

Así la familia pierde progresivamente las funciones que hacían de ella una microsociedad. La socialización de los niños ha abandonado totalmente la esfera doméstica. La familia deja, pues, de ser una institución para convertirse en un simple lugar de encuentro de vidas privadas.

La familia informal

La evolución del matrimonio constituye un dato muy revelador de esta transformación profunda de la realidad social.

Del matrimonio como contrato…

En la primera mitad del siglo, casarse era fundar un hogar, sentar las bases de una realidad social nítidamente definida y claramente legible por la colectividad. En una fecha tan tardía como 1930, para decidir sobre la oportunidad de una unión, parecían más importantes la profesión y la situación de fortuna, como las cualidades morales, que las disposiciones estéticas o psicológicas. Se contraía matrimonio para prestarse ayuda y sostén mutuo a lo largo de una vida que se anunciaba muy dura, y que lo era más todavía para los solitarios; para tener niños, aumentar un patrimonio y legarlo a los hijos, hacerles triunfar y triunfar así uno mismo. Los valores familiares eran centrales en esta sociedad; se juzgaba en efecto a los ciudadanos en función del éxito de su familia y de la participación de cada uno en él.

Este proyecto común implicaba una estructura jurídica fuerte: incluso cuando el notario no interviene, el matrimonio constituía un contrato duradero, y sólo podía ser roto por razones graves: la ley de 1884 sólo admitía la ruptura del matrimonio como sanción por una falta grave cometida por uno de los cónyuges. En la realidad, los divorcios eran raros: menos de 15 000 por año a comienzos de siglo, menos de 30 000 hasta 1940. Cuatro de cada cinco veces eran solicitados por las mujeres cuando su marido, alcohólico por ejemplo, no se contentaba con engañarla, pegarla, ser incapaz de hacer frente a las necesidades de la familia, sino que además se convertía en una carga. Las decepciones sentimentales pesaban menos que las obligaciones materiales.

A decir verdad, no es nada fácil precisar el papel de los sentimientos en el matrimonio durante esta época: todo lo que puede decirse es que la norma social no hacía del amor una condición necesaria del matrimonio ni un criterio de su éxito. Para casarse, un hombre y una mujer debían gustarse, tener el sentimiento de poder comprenderse, apreciarse, estimarse, en pocas palabras, convenirse. Naturalmente todo esto no excluía de ningún modo que se amasen ya, como tampoco les aseguraba que habrían de continuar amándose más tarde: la valoración de los aspectos institucionales del matrimonio enmascaraba las realidades afectivas. Por lo que hace a los aspectos “físicos” —entonces todavía no se decía “sexuales”—, en una encuesta de 1938 sobre las condiciones de felicidad conyugal, si bien alcanzan un alto porcentaje (67%), vienen después de la fidelidad (78%), de las cualidades espirituales (78%), del reparto de la autoridad (76%) y sobre todo después de las preocupaciones y trabajos (92%). Casarse era ante todo formar un grupo.

… al matrimonio por amor

Probablemente las cosas empiezan a cambiar en los años treinta, pero esta transformación es imposible de fechar, pues en un primer momento se encuentra recubierta por un discurso que continúa siendo tradicional. En el medio católico, la aparición de la “espiritualidad conyugal” constituye un punto de referencia: sólo durante la Ocupación se extenderán los grupos de “jóvenes hogares”; nacen entonces una serie de movimientos que enseguida dispondrán de una prensa propia. El primer número de *L’Anneau d’Or* aparece en enero de 1945 y el segundo publica un verdadero himno al amor (conyugal) firmado por un venerable eclesiástico que, si la comparación —cronológicamente fundamentada— no fuese irrespetuosa, asociaríamos con Edith Piaf… ¿Llevaban acaso los medios católicos un retraso considerable en relación a la evolución general? No lo creo, pues convergen otros signos. En un notable artículo de 1953, Philippe Ariès señala como un hecho nuevo la valoración de todos los aspectos del amor conyugal, sobre todo del sexual —se utiliza la palabra—, y señala que en 1948 el 12% de los estudiantes están casados, se ve acertadamente en este hecho el signo de un cambio importante, pues casarse antes de labrarse una posición social es una gran novedad y los matrimonios de estudiantes son matrimonios de amor.

Por otra parte, cambia la norma social. Las revistas femeninas dan la palabra a médicos o psicólogos que legitiman los sentimientos y vulgarizan los principales conceptos freudianos. Por ejemplo, en 1953, en las escuelas de magisterio de la región parisina se dan conferencias de preparación al matrimonio: lo muestran como una etapa de un proceso de maduración afectiva que culmina con el deseo realizado de tener hijos. Se piensa que éstos, para ser bien educados, tienen necesidad no solamente del amor que les dan sus padres, sino también del que se dispensan mutuamente. Ahora el término “pareja” es utilizado en expresiones tales como “vida de pareja”, “problemas de la pareja”. En resumidas cuentas, de ahora en adelante el amor ocupa un lugar central en el matrimonio: es su fundamento mismo.

Esta nueva norma legitima la sexualidad —el término se vulgariza a finales de los años cincuenta— por la sinceridad de los sentimientos que expresa; se convierte en el lenguaje mismo del amor. Es el signo de la *Unión de los esposos*, para retomar el título de un libro del abad Oraison, un médico que introduce la nueva norma en los medios católicos, donde el ascetismo tradicional toleraba hasta entonces el acto sexual únicamente como una concesión a la debilidad masculina y siempre que estuviese orientado a la reproducción de la especie. En una revista de inspiración muy diferente, podemos leer la historia de una “mujer de mármol”, cuyo marido no la había convertido en “verdadera mujer” y que, antes de descubrir el “débito conyugal”, encuentra el placer en los brazos de otro. En otro lugar, una mujer escribe: “Era más inmoral vivir juntos sin amor que vivir separados”. De ahora en adelante, ya no basta la institución familiar para legitimar la sexualidad: hace falta el amor.

Sin embargo, el amor y el matrimonio no llegan todavía a disociarse, pues la sexualidad permanece vinculada a la procreación. Y no porque la contracepción sea entonces desconocida, sino porque depende sobre todo de los hombres, mientras que un embarazo y sus consecuencias atañen más directamente a las mujeres. La opinión se mostraba más tolerante frente a la sexualidad extraconyugal siempre que los "prometidos" se amen y quieran llevar una vida en común, pero la reprobación permanecía siendo fuerte respecto a las madres solteras. Por ello, las muchachas continuaban negando sus favores a jóvenes cuyas intenciones estaban fuera del "motivo correcto", es decir, al margen de la perspectiva de matrimonio. Hasta 1972 el número de concepciones preconyugales no deja de crecer mientras que la proporción de hijos naturales permanece estable: el calendario de las uniones evoluciona, no su horizonte.

No obstante, las costumbres se modifican. Las ideas feministas, al socaire sobre todo de los acontecimientos de 1968, se extienden rápidamente. El movimiento en favor de la contracepción toma un sentido diferente: con el "planning familiar", desarrollaba temas tales como el control del calendario de los nacimientos o el de las consecuencias nefastas de los embarazos no deseados: es la exposición de los motivos de la ley Neuwirth (1967). Algunos años más tarde, para obtener la legalización del aborto que lleva a cabo la ley Veil (1975), se invoca el derecho de las mujeres a disponer de su propio cuerpo: "Es mi cuerpo, y hago con él lo que quiero". La "liberalización" de la mujer sucede a la maternidad voluntaria. En este contexto se generaliza la contracepción femenina y la sexualidad se disocia de la procreación.

Entonces el matrimonio deja de ser progresivamente una institución para convertirse en una formalidad. Con la evolución de la educación, los jóvenes han conquistado dentro de su familia una amplia independencia: ya no es necesario casarse para escapar al poder de los padres. Pero tampoco hace falta contraer matrimonio para mantener relaciones regulares con un amigo del otro sexo, puesto que estas relaciones sólo tienen consecuencias cuando se quiere que tengan.

La cohabitación juvenil

Vemos entonces multiplicarse las parejas de jóvenes no casados, lo que los sociólogos llaman púdicamente la "cohabitación juvenil". En 1968 y 1969, el 17% de las parejas que se casan vivían ya juntas antes de contraer matrimonio; en 1977, el 44%. La opinión va admitiendo progresivamente la cohabitación juvenil. Los padres de los "cohabitantes", sabedores de que podían llegar a cortar con sus hijos si manifestaban abiertamente su reprobación, aceptan estas situaciones; en un 75% de los casos están al corriente de la situación; incluso a menudo, en el 50% de los casos, sostienen financieramente a la pareja de cohabitantes. Y ello porque ven en esta situación una especie de prueba de matrimonio y porque esperan, a menudo con razón, que la cohabitación desemboque en él.

Por ello, el estado de cohabitación no afecta profundamente al matrimonio como institución. En efecto, el matrimonio no cambia en nada la vida de la pareja que cohabitaba antes de su celebración. No le aporta ningún reconocimiento social suplementario, puesto que existía ya como tal para sus amigos y padres. En el plano jurídico, para los subsidios familiares, para la Seguridad Social, una cohabitación probada produce los mismos efectos que el matrimonio. Los cohabitantes no ganan nada al casarse. Por el contrario, a menudo tienen el sentimiento de perder: casarse es comprometerse, inscribir su vida en un proyecto; la cohabitación encuentra su satisfacción en un presente caluroso y desconfía del porvenir. A los cohabitantes la apuesta matrimonial se les aparece como algo temerario. ¿No es casarse enajenar la propia libertad, sacrificar alguna de las propias posibilidades, en pocas palabras, disminuirse?

Más profundamente, los cohabitantes temen que el matrimonio degrade su relación. Tienen miedo de que el sentimiento se convierta en una costumbre, en una rutina: ello sería envejecer, aburguesarse. Les parece imposible amarse por contrato: si el afecto se constituye en objeto de una promesa, ¿no se convierte en un débito? Quieren ser amados por lo que son y no por obligación. Desean preservar la espontaneidad, la frescura, la intensidad de su unión, y algunos piensan que la ausencia de compromiso, la precariedad institucional de su relación, es la garantía misma de su cualidad.

La afirmación de la vida privada de cada individuo socava así, desde dentro, la institución matrimonial. La pareja, lugar privilegiado para la expansión de la personalidad, es un asunto puramente privado que sólo atañe a los interesados. La sanción jurídica del matrimonio se hace a la vez más débil y más rara. Por una parte, la ley de 1975 introduce el divorcio por consentimiento mutuo. Por otra, incluso antes de esta ley, el número de divorcios aumenta rápida y fuertemente: en 1960 se dictan 28 600 sentencias de divorcio, 37 400 en 1970, 54 300 en 1975 y 79 700 en 1980. La frecuencia del divorcio en los primeros años del matrimonio aumenta claramente: no cabe la menor duda de que el matrimonio se vuelve cada vez más frágil.

También el matrimonio se hace cada vez más raro. En 1971 se celebran 416 500 matrimonios, cifra marca. Diez años más tarde se cuentan 100 000 menos. El número de solteros aumenta: en 1981 un 16% de hombres y un 13% de mujeres comprendidos entre los treinta y los cuarenta años viven oficialmente solos. Simultáneamente, las cohabitaciones se alargan sin conducir a un matrimonio. En 1981, el 11% de las parejas en las que el hombre tenía menos de treinta y cinco años eran simples parejas de hecho, fuera del matrimonio, contra solamente el 5% seis años antes. Celibato y unión libre, simultáneos o alternativos, se extienden sobre todo en las categorías superiores de la sociedad: cuadros, profesiones liberales, incluso empleados. Se trata de un modo de vida de ciudadanos cultos e instruidos. En París, según el censo de 1982, más de la mitad de los hogares constan de una sola persona.

Más allá del matrimonio, la familia se estremece. El grupo familiar constituido por una pareja y sus hijos deja de ser la norma única: las familias monoparentales son cada vez más frecuentes. En 1981 el 10% de los hijos son educados por un solo padre, por la madre más de tres veces sobre cuatro. A los divorciados que tienen la custodia de sus hijos se agregan en número creciente las madres voluntariamente solteras. La proporción de hijos naturales en los nacimientos se dobla a partir de 1970: en 1981, uno de cada ocho niños nace fuera del matrimonio. Pero más de la mitad de ellos son reconocidos por su padre, contra uno de cada cinco antes de 1970: con la contracepción, muchachas-madres engañadas y abandonadas por su seductor dejan su lugar a solteras que escogen ser madres sin casarse, y sin estar por ello en malas relaciones con su compañero. Pero ellas ejercen en solitario la autoridad parental sobre su hijo: el vínculo de la madre con el hijo tiende así a convertirse en la única relación familiar estable y sólida.

La pareja deja de ser la norma única

No cabe duda de que estos casos extremos son todavía muy minoritarios y que la evolución puede interrumpirse o cambiar de curso. Las transformaciones del espacio doméstico, la socialización del trabajo y de una amplia parte de la educación, el aligeramiento de las obligaciones de la vida cotidiana y la evolución determinante de las costumbres han provocado una verdadera mutación. Hace medio siglo la familia se situaba delante del individuo; ahora el individuo pasa delante de la familia. El individuo estaba incorporado a la familia; cuando no se confundía con su vida familiar, su propia vida privada era secundaria, subordinada y a menudo clandestina o marginal. La relación del individuo con la familia se ha invertido. Hoy en día, salvo en el caso de la maternidad, la familia no es otra cosa que la reunión de los individuos que la componen momentáneamente: cada individuo vive su propia vida privada y espera que una familia informal venga a favorecerla. ¿Tiene por el contrario la impresión de que la familia le ahoga? Se separa de ella y busca encuentros más “enriquecedores”. La vida privada se confundía con la vida familiar; a partir de ahora, la familia ha pasado a ser juzgada en función de su contribución al pleno desarrollo de las vidas privadas individuales.

El individuo rey

El cuerpo rehabilitado

El mejor signo del primado de la vida privada individual es el culto moderno al cuerpo.

A comienzos de siglo, el estatuto del cuerpo dependía sobremanera del medio social. Los trabajadores apreciaban en su cuerpo al servidor robusto y fiel del trabajo. Respetaban la fuerza física, la robustez y la resistencia. La burguesía adoptaba una actitud más estética: el desarrollo de la vida de representación determinaba que se diese una mayor importancia a la apariencia física. Pero no se mostraba el propio cuerpo. Las personas distinguidas, excepción hecha de las mujeres cuyos vestidos de noche estaban ampliamente escotados, iban enguantadas o tocadas con sombreros y mostraban estrictamente su rostro. Los primeros exploradores del inicio de los años veinte, con sus pantalones cortos, fueron motivo de escándalo: mostraban sus piernas.

Y ello fue así porque, en todos los medios sociales, una determinada tradición cristiana concitaba la sospecha —incluso la reprobación— alrededor del cuerpo. La antítesis evangélica entre la carne y el espíritu se traducía en la oposición entre la carne y el alma, y el cuerpo era presentado entonces como la prisión del alma, la atadura que lo trababa; en último extremo, el cuerpo no era más que un harapo que impedía al hombre ser plenamente él mismo. Merecía el respeto; se le debían conceder los cuidados indispensables, pero prestarle demasiada atención era exponerse al pecado, y ante todo al pecado de la carne.

El aseo estaba, pues, muy limitado. En los medios populares, campesinos y obreros, el agua era rara, y el trabajo que costaba ir a buscarla restringía su uso. Por otro lado, se creía que el agua ablandaba los cuerpos, en tanto que la mugre era signo de salud: Guy Thuillier o Eugen Weber lo mostraron a través de numerosos ejemplos en relación a la época de comienzos de siglo. Así, pues, las gentes se lavaban sumariamente el rostro y las manos, en pocas palabras, lo que mostraban del propio cuerpo, raras veces más. Los historiadores conceden con justicia mucha importancia a la escuela primaria en la difusión de los hábitos de higiene y limpieza; pero las normas que difundía, adelantándose a las costumbres locales, hoy nos parecen arcaicas. Guy Thuillier señala que, en el departamento de Nièvre, lavarse las manos en la escuela era a menudo imposible antes de 1940.

Lavarse el conjunto del cuerpo todavía no formaba parte de los cuidados normales de la limpieza. En el distrito académico de Dijon, en vísperas de la guerra de 1914, cuatro institutos de muchachos estaban equipados de baños-duchas, pero un quinto no lo estaba, como tampoco lo estaban los dos institutos de muchachas, los quince colegios de muchachos y los trece colegios de muchachas. Los internos se lavaban los pies una vez por semana. Crear baños-ducha era en la época misión de una gestión municipal progresista. Pero los tabúes apenas quedaron alterados. Todavía en vísperas de 1940 una mujer de pueblo respondía indignada a una directora de escuela de Chartres que llamaba su atención sobre el hecho de que su hija a partir de ahora estaba arreglada: “Tengo cincuenta años, señora, y jamás me he lavado allá”…

La burguesía y la pequeña burguesía se lavaban más. Aquí, los pisos comprendían, durante el periodo de entreguerras, un cuarto de baño con bañera: en su

defecto se usaba un barreño. El cuarto de aseo prolonga la intimidad de la habitación, y, por otra parte, la doncella de la casa cuyo diario ha esbozado Octave Mirbeau se irrita porque su ama no le deja entrar a asearse; el lavabo y el agua corriente, el bidé, permiten multiplicar las abluciones. Los niños de pecho pueden ser lavados todos los días y se trata de imponer la costumbre de que realicen una vez por semana un "gran aseo", generalmente el domingo. En pocas palabras, los hábitos higiénicos están socialmente muy diferenciados.

Nada marca mejor esta diferencia que los primeros usos populares del cuarto de baño. El auge de la construcción después de la Segunda Guerra Mundial permite realojar a familias de las clases populares en pisos equipados con las comodidades del "bienestar moderno". Entonces algunos burgueses se burlan de los obreros de los HLM que depositan su carbón en la bañera o crían dentro de ella conejos… Y es que los nuevos habitantes necesitan tiempo para aprender los nuevos usos.

La nueva preocupación por la apariencia física

Este desfase, que por otra parte no es sistemático —la difusión del deporte popular, los albergues juveniles, las vacaciones pagadas han desarrollado en los obreros más jóvenes nuevas costumbres de limpieza corporal—, se explica por actitudes muy diferentes frente al cuerpo.

Para la burguesía, el periodo de entreguerras es la época de una liberación del cuerpo y de una relación diferente entre el cuerpo y el vestido. El traje antiguo ocultaba el cuerpo y lo aprisionaba. Para los hombres, la evolución, iniciada antes de 1914, es todavía modesta: se advierte en el retroceso de los cuellos de pajarita y sombreros rígidos ante el empuje de los cuellos flexibles y los sombreros de fieltro blandos. La levita cede su puesto a la chaqueta y se convierte en un traje de ceremonia. La evolución de la vestimenta de las mujeres es por el contrario mucho más sensible: corsés y fajas retroceden ante el empuje de bragas y sostenes. Los vestidos se acortan y las medias realzan las piernas. Los tejidos más ligeros muestran discretamente la línea del cuerpo. La apariencia física depende más que en el pasado del cuerpo mismo, y por ello hay que mantenerlo. Las revistas femeninas alertan a sus lectoras sobre este punto y se enriquecen con una nueva sección: la gimnasia cotidiana. Se invita a las mujeres a que todas las mañanas ejerciten sus abdominales y desarrollen su flexibilidad. Aparece la preocupación por una alimentación más ligera, y se recomiendan las carnes asadas a la parrilla y las legumbres verdes; la lista de platos se acorta e incluso en las minutas de recepción el trío entradas-carne-o-pescado-en-salsa-asado se ve a menudo reemplazado por la sucesión pescado-carne. Para un hombre tener barriga ya no es marca de respetabilidad, sino signo de negligencia: la grasa inútil fatiga, y los jugadores de tenis —los "tres mosqueteros"—, esbeltos en sus pantalones de franela y con sus camisas abiertas, proponen un modelo de elegancia masculina al que todo el mundo es sensible.

Detrás de estas transformaciones, que afectan sobre todo a las mujeres, se hace legítima una nueva preocupación: permanecer seductoras. Las nuevas revistas femeninas —*Marie Claire* sobre todo, que se empieza a publicar en 1937— recomiendan a las mujeres que permanezcan atractivas si quieren conservar a su marido. La prueba de que nos encontramos aquí ante una nueva concepción, que por otra parte viene a confirmar el análisis que hemos realizado anteriormente sobre la evolución de las relaciones dentro de la pareja, nos la proporciona una lectora de más edad, quien reprochaba a *Marie Claire* que estos consejos pidieran demasiado a las mujeres: es algo que no figuraba en el contrato que fundamentaba el matrimonio de la generación anterior. Los cuidados de belleza, el maquillaje, el rojo de labios, han dejado de ser el patrimonio exclusivo de las coquetas y de las mujeres de vida alegre: a partir de ahora se considera honesto realzar los propios encantos.

Describir la difusión de estas actitudes en el conjunto de la sociedad exigiría investigaciones que no han sido realizadas. Arriesguemos no obstante algunas hipótesis. Este modelo se extiende primero, durante el periodo de entreguerras, a una burguesía más bien parisina y mundana que frecuenta las playas y los balnearios. Preocupada por la modernidad, lanza modas. No cabe la menor duda de que en este medio social los estilos de vida anglosajones son muy conocidos y apreciados. La burguesía de provincias, anclada en las tradiciones, cambia más tarde. Durante los años de la guerra, y los movimientos de acción católica, los exploradores, los guías, han desempeñado sin lugar a dudas un papel importante en la legitimación de las nuevas costumbres.

En otros medios, la difusión ha sido más tardía. Las empleadas se adelantan a las obreras y campesinas, las mujeres a los hombres, pero ninguno de estos grupos ha podido sustraerse al desarrollo de la sociedad de consumo. En efecto, la explosión publicitaria ha acelerado bruscamente la adopción por parte del conjunto de la población de prácticas corporales que los médicos y moralistas burgueses venían preconizando desde comienzos de siglo. Para vender champús (“Dop, dop, dop, todo el mundo adopta Dop”, repetía la radio de los años cincuenta), para lanzar perfumes, desodorantes, cremas, filtros solares, una firma como L’Oréal ha realizado un gran esfuerzo publicitario. Su primer éxito fue el lanzamiento de *Ambre Solaire* en 1937. Los fabricantes de ropa interior y lencería, los comerciantes del sol y del mar, como los de agua mineral, no han ido a la zaga de los vendedores de productos de belleza. Con las fotos sugestivas de las revistas que sirven de soporte específico a estos anuncios publicitarios, con el refuerzo del cine, de la televisión sobre todo, los profesionales de los cuidados externos han impuesto sus imágenes. Y con estas imágenes, nuevas prácticas: vender un champú o un dentífrico es primero imponer al público, con la imagen de una cabellera o de una sonrisa de *star*, la idea de que es necesario lavar los cabellos o los dientes, y no se puede aumentar el número de ventas de crema solar si antes no se ha convertido en un imperativo social la creencia de que volver bronceado de las vacaciones es imprescindible. De este modo los

comerciantes han hecho más que los higienistas por extender los nuevos usos del cuerpo.

Su generalización, desde mediados de los años sesenta, se inscribe claramente en los tres frentes del aseo, la dietética y la cultura física. En 1951, una encuesta de la revista *Elle* suscitaba un pequeño escándalo al revelar que el 25% de las mujeres encuestadas no se lavaban nunca los dientes, el 39% se aseaban una vez al mes. En 1966 y 1967, encuestas sobre el presupuesto-tiempo de los ciudadanos, en seis ciudades y en París, mostraban que las mujeres dedicaban una media de una hora al día al cuidado del propio cuerpo y los hombres un poco menos. Ocho años más tarde el tiempo dedicado al aseo ha crecido de un 30% a un 40% en las mujeres, y de un 20% a un 30% entre los hombres. Nuestros contemporáneos dedican entre ocho y nueve horas por semana a las tareas del aseo, y si los hombres cuadros superiores le dedican un poco menos, las mujeres empleadas o cuadros medios pasan por el contrario alrededor de nueve horas y media aseándose cada semana. Los cuidados corporales, más exigentes, más minuciosos, más diversificados también, exigen hoy en día más tiempo.

En el frente de la dietética, si por un lado los alimentos que son indispensables para el mantenimiento del cuerpo cuentan siempre con el beneplácito de los verdaderos trabajadores, por otro las comidas tienden a aligerarse. Prueba de ello es el peso de los franceses: entre 1970 y 1980 las mujeres han perdido una media de un kilo, y los hombres son, por el mismo peso, un centímetro y medio más altos. En un campo en el que los cambios son seculares, estas diferencias, producidas en el corto lapso de tiempo de diez años, son el signo elocuente de la creciente atención que se presta al propio cuerpo.

Ser deportivo

En el tercer frente, el de la cultura física, la evolución también es visible. Como hemos visto, la gimnasia entra antes de 1940 en los preceptos de las revistas femeninas. No ocurre lo mismo en la práctica: seguir individualmente estos consejos, que por otra parte no afectaban a los hombres, no era fácil. No es posible determinar el número de mujeres que los llevaron a la práctica: es muy probable que muchas lo intentaran y que se desanimaran enseguida. Para que hombres y mujeres se pusieran a hacer gimnasia, era necesario una incitación poderosa. Apareció cuando se multiplicaron las ocasiones para mostrar el propio cuerpo. A mediados de los años sesenta, las publicidades de las residencias de cuadros muestran a un hombre y una mujer jóvenes, en traje de baño, junto a una piscina, con una pista de tenis en segundo plano: extensión a la vida cotidiana de prácticas veraniegas entonces generalizadas en este medio social, y que se extienden también a otros ambientes a partir de 1956 con la tercera semana de vacaciones pagadas. A mediados de los años sesenta sólo cuatro de cada diez franceses disfrutan de vacaciones, pero el parque acotado explota y pone

la playa al alcance de los jóvenes de todos los medios: un millón de campistas en 1956, tres millones en 1959, cerca de cinco millones en 1962, 7 257 000 en 1964. En menos de diez años, tiene lugar una especie de revolución estival.

A la preocupación estival por el cuerpo vienen a añadirse, unos diez años más tarde, prácticas de mantenimiento más regulares. Las salas de gimnasia y de baile conocen la prosperidad en tanto que los clubes para cuadros dirigentes, con la enseña del “Presidente” por ejemplo, recuerdan a los lectores de los diarios serios que deben mantener su cuerpo esbelto y ligero. Los centros sociales y los clubes de la tercera edad extienden esta preocupación a medios muy diferentes. Pero el mantenimiento del cuerpo pronto podrá prescindir de organizaciones comerciales o desinteresadas. El florecimiento del jogging a finales de los años setenta convierte la práctica deportiva en un signo de esparcimiento individual o de sociabilidad amistosa. Los deportes individuales experimentan un éxito creciente. En 1981, el 32% de los franceses declaran practicar alguno. Mientras que el número de federados en fútbol o en rugby, deportes colectivos, permanece estable, el de federados en tenis pasa de 50 000 en 1950 a 133 000 en 1968 y a 993 000 en 1981; el de judokas de 200 000 a 600 000 entre 1966 y 1977. Especialmente los deportes individuales que aseguran sensaciones exaltantes de dominio de los elementos y de rapidez experimentan un éxito sin precedentes: el número de federados en esquí se triplica en veinte años, entre 1958 y 1978, y, los 686 000 federados de hoy en día no constituyen más que una parte de los millones de esquiadores. Después del éxito de los barcos con mesana se inventa el *windsurfing* con instrumentos mucho más livianos, y que en pocos años se impone como un deporte principal. Nuestra época ha imaginado, desarrollado y democratizado deportes nuevos: esfuerzo, juego y placer del cuerpo.

Repentinamente, el mantenimiento del cuerpo cambia de estatuto: el placer, al fundirse con la higiene, deja de ser algo solamente legítimo para convertirse en una norma. Ser deportivo se convierte en un deber para quien quiere vivir en su tiempo; ya no es una cuestión de gusto personal. Las prendas deportivas, signo de estos tiempos nuevos, ayer asignadas a lugares y a momentos específicos —las pistas, las vacaciones—, hoy invaden las ciudades. El *sportswear* se extiende a partir de 1976, mientras que el anorak expulsa al impermeable cuyas ventas retroceden un 25%. Nada marca mejor el nuevo estatuto alcanzado por el deporte que el hecho de que haya comenzado a admitirse vestir ropas de deporte en el despacho o en la calle.

El cuerpo liberado

La rehabilitación del cuerpo constituye sin duda uno de los aspectos más importantes de la historia de la vida privada. Modifica en efecto la relación del individuo consigo mismo y con los demás.

Maquillarse, hacer gimnasia o jogging, jugar al tenis, hacer esquí o *windsurfing*, son actividades que equivalen a tomar el propio cuerpo a la vez como fin de su actividad y como medio. En determinadas actividades, el trabajo físico por ejemplo, el cuerpo es un medio, no un fin. En otras, como en la cocina, el cuerpo es el fin pero el medio es un intermediario, en este ejemplo los platos que se preparan. La novedad de finales del siglo XX es la generalización de actividades corporales que tienen como finalidad el cuerpo mismo: su apariencia, su bienestar, su realización. "Sentirse bien en la propia piel" se convierte en un ideal.

La evolución del baile traduce bien esta novedad. Seguramente el baile implica siempre un compañero, y la sensualidad siempre se encuentra presente en él de manera más o menos discreta. Pero los bailes de comienzos de siglo —el vals, la contradanza— constituían complejos ritos sociales: el hecho de bailar equivalía a mostrar que se conocían estos códigos. Después de la guerra de 1914, el baile junta a las parejas, y los moralistas denuncian la lascivia del tango.

Después de la Segunda Guerra Mundial, los ritmos del jazz que hasta entonces, junto con el charlestón, sólo había llegado a minorías, dan vida a los bailes populares, *boogie-boogie, be-bop*, etc. Son siempre parejas las que bailan, parejas que se separan, se aproximan, vuelven a separarse de nuevo. El placer de experimentar la propia fuerza y flexibilidad, dejándose llevar por los pasos, siguiendo un ritmo, acompaña al placer más sensual de un compañero que los *slows* permiten estrechar sin las reglas de las figuras y pasos del tango. Con el *jerk* y el disco se baila en solitario, eventualmente sin pareja. Al rito social ha sucedido un rito de pareja, después un rito del cuerpo individual. El dominio de los usos, la armonía con el compañero, la celebración del cuerpo: el baile ha conocido tres etapas sucesivas.

De este modo, ocuparse del propio cuerpo adquiere un lugar preponderante en la vida privada: se busca en ello gratificaciones múltiples y complejas. El placer del baño, del aseo, del esfuerzo físico son en parte satisfacciones narcisistas, contemplación de sí mismo. El espejo no es una novedad del siglo XX: por el contrario su generalización, como la manera de servirse de él, sí que lo es: uno no se mira en el espejo con la mirada del otro, para ver si se respetan los códigos vestimentarios; uno se mira a sí mismo de un modo como los demás no están autorizados a hacerlo: sin maquillaje, sin vestidos, desnudo.

Pero las satisfacciones narcisistas del cuarto de baño se encuentran penetradas por sueños y recuerdos. Ocuparse del propio cuerpo es prepararlo para ofrecerlo a la vista de los demás. No basta con mostrar los propios aderezos, joyas, adornos. La ropa bien se hace funcional bien realza el propio cuerpo, lo deja adivinar, lo subraya y a veces lo revela. A partir de ahora, se hace ostentación del propio bronceado, de la propia piel lisa y firme, de la propia flexibilidad, y el dinamismo del cuadro moderno queda probado por lo que su estilo sugiere de deportivo. Por otro lado, se muestra progresivamente el propio cuerpo: cada etapa de este desnudamiento parcial comienza por causar escándalo, después se difunde rápidamente y termina por

imponerse, al menos entre los jóvenes, agravando la ruptura entre generaciones. Ésta es la historia de la minifalda a mediados de los años sesenta, como diez años más tarde la del monobiquini en las playas. Mostrar los muslos o los senos deja de ser indecente. Y durante el verano, en las ciudades, puede verse hombres en pantalón corto, con la camisa abierta o el torso desnudo. El cuerpo ya no es solamente rehabilitado o asumido: es reivindicado y mostrado.

Para las normas del periodo de entreguerras, el progreso del desnudo es el progreso de la indecencia: como poco equivale a la provocación. Por el contrario, para la nueva norma es algo enteramente natural: un nuevo modo de habitar el propio cuerpo. Prueba de ello es el hecho de que el desnudo no sólo progrese en los lugares públicos, sino igualmente en el universo doméstico. Durante el verano familias enteras realizan sus ocupaciones y se sientan a la mesa en traje de baño. Los padres van y vienen desnudos, de la habitación al cuarto de baño, sin ocultarse a la mirada de sus hijos. Es difícil precisar la extensión de estas prácticas, que dependen sin duda a la vez de las generaciones y de los medios. Su mera posibilidad prueba que no se trata aquí de una simple depravación, sino de un cambio de normas.

El cuerpo y la identidad personal

De hecho, el cuerpo se ha convertido en el lugar de la identidad personal. Tener vergüenza del propio cuerpo sería sentir vergüenza de sí mismo. Las responsabilidades se trasladan: nuestros contemporáneos se sienten menos responsables que las generaciones precedentes de sus pensamientos, sentimientos, sueños o nostalgias: las aceptan como si les viniesen impuestas desde el exterior. Por el contrario, habitan plenamente su cuerpo: son ellos mismos. Más que las identidades sociales, máscaras o personajes tomados prestados, más incluso que las ideas o las convicciones, frágiles y manipuladas, el cuerpo es la realidad misma de la persona. No hay, pues, vida privada que no implique al cuerpo. La verdadera vida ya no es la vida social del trabajo, los negocios, la política o la religión: es la vida de las vacaciones, del cuerpo liberado que ha desarrollado todas sus posibilidades. Esta idea encontraría en cierto modo su reflejo en ese alumno de los últimos años de bachillerato que definía al animal como un hombre que sería libre, o en la pintada de mayo de 1968: “Bajo los adoquines, la playa”.

El cuerpo amenazado

Repentinamente todo lo que amenaza al cuerpo adquiere una nueva gravedad.

Tal es el caso de la violencia. Contrariamente a la creencia más generalizada, la violencia retrocede en nuestra sociedad. Continúa siendo considerable en los medios

marginados o escasamente integrados. Pero, en su conjunto, nadie niega su retroceso. Hay que constatar primero la caída de la violencia política: para convencerse de ello basta con comparar la jornada del 6 de febrero de 1934, con sus dieciséis muertos, con los sucesos de mayo-junio de 1968 que, en toda Francia, sólo provocaron cinco víctimas. Es muy probable que la nueva situación, nacida a partir de la creación de unos cuerpos de policía especializada encargados de mantener el orden, evite en parte los enfrentamientos mortales. Por otro lado, la idea misma de que una manifestación pueda conllevar la muerte de un hombre resulta hoy en día intolerable. También ha disminuido la violencia cotidiana. Gilles Lipovetsky cita a este respecto cifras interesantes: en el departamento del Sena por una parte y en el Norte por otra, las condenas por heridas eran en 1875-1885 respectivamente de 63 y 110 por cada 100 000 habitantes; en 1975 han sido de 38 y de 56 por ese mismo número de habitantes. La mortalidad por homicidio en París era de 3,4 por 100 000 habitantes en 1900-1910; ha caído a 1,1 por 100 000.

Ante cifras como éstas, estamos obligados a preguntarnos: ¿por qué nuestros contemporáneos siguen convencidos de que la violencia crece incesantemente? El divorcio entre la realidad y la opinión plantea el problema. La explicación puede encontrarse en parte en el eco que encuentran los actos violentos ocurridos en la vida cotidiana; por otro lado, es posible que progresen violencias menos graves. Pero está claro que la sensibilidad ante la violencia aumenta: toda agresión corporal se siente con una intensidad creciente, como la violación de un absoluto. Por extensión las violencias infligidas a los animales parecen por sí solas crueles, y no por lo que revelan de quienes las ejercen, sino porque hacen sufrir a los animales, como si su organismo fuera absolutamente análogo al de los hombres. Por otra parte, de ahora en adelante, la ley también las castiga. En pocas palabras, la nueva norma impone el respeto prioritario y categórico a la integridad corporal.

La lucha contra el envejecimiento

El cuerpo, amenazado desde el exterior por la violencia, seguramente aún lo está más por la edad y la enfermedad. Nuestros contemporáneos se esfuerzan por retrasar algunos años el irreparable ultraje, por otra parte con innegable éxito: los hombres y mujeres de cuarenta años apenas se parecen hoy en día a lo que eran hace dos generaciones. Jane Fonda espera incluso haber doblado este cabo para descubrir sus primeras arrugas, asumir su madurez y hacerla pública en *La buena edad de la mujer* (1984). En este combate por el retraso de la muerte no sólo han sido movilizadas la higiene, la dietética y la cultura física, sino que también se ha invocado a todos los recursos de la cosmética: cremas antiarrugas, jaleas reales, máscaras de arcilla, suscitan un próspero comercio y exorcizan el miedo a envejecer mediante el rigor de precisiones aparentemente científicas y el encanto de los reclamos publicitarios. Se trata de detener la caída de los cabellos. Clínicas paradisíacas prometen a orillas del

lago Léman o del Mediterráneo, incluso en Vittel, verdaderas curas de rejuvenecimiento. Cuando fracasan, la cirugía se ofrece para suprimir las bolsas bajo los ojos y volver a dar forma a senos fláccidos.

No cabe duda de que los estiramientos de piel sólo son practicados por una minoría: estrellas de la pantalla o de la política, personajes en constante representación. Por debajo de un determinado nivel de fortuna y de notoriedad mundana, estas soluciones extremas todavía no son corrientes; sin embargo, se hacen cada vez más habituales y muestran hasta qué punto nuestros contemporáneos se niegan a envejecer. La norma social quiere que se mantenga una apariencia joven, y hasta tal punto la personalidad se confunde con el cuerpo que permanecer siendo uno mismo tiende a confundirse con continuar siendo joven.

El miedo a la enfermedad

Resignarse a envejecer no es, pues, una virtud de nuestra época. Todavía menos lo es resignarse a la enfermedad. A comienzos de siglo, la enfermedad y la muerte eran fatalidades con las cuales se tenía la costumbre de contar. La mortalidad infantil era también considerable: un niño de cada cinco moría antes de los cinco años. La neumonía, la difteria, las enfermedades infecciosas, a menudo eran mortales, y la tuberculosis figuraba entre las numerosas plagas sociales. Los antibióticos —después de 1945, año en que Fleming recibió el Premio Nobel por la invención de la penicilina—, la conservación de la sangre y los progresos de la cirugía han transformado completamente este panorama: la mortalidad infantil ha disminuido masivamente, y la esperanza de vida de los niños que nacen en 1985 supera en veinte años a la de comienzos de siglo.

Repentinamente, la muerte causa escándalo si sobreviene antes de la vejez: morir ya no parece normal si no se ha alcanzado una determinada edad. La muerte —nadie lo niega— es a menudo brutal: los accidentes de circulación siegan la vida de personas que gozaban de buena salud, y el infarto apenas avisa. El cáncer, que golpea a mujeres y hombres jóvenes o en la flor de la edad así como a personas con más edad, a menudo muestra sus síntomas demasiado tarde; por ello se le teme como a una maldición, y se titubea antes de nombrarlo. En pocas palabras, ahora que la mayoría de las enfermedades han sido conjuradas, salvo el desgaste del organismo, vivir ya no es una suerte: es un derecho.

En el centro de la vida privada, ocuparse del propio cuerpo no es, pues, solamente mantenerlo limpio, conservarlo y defenderlo contra los embates de la edad: es también preservarlo de las enfermedades. El miedo a la enfermedad impregna nuestra sociedad: da a los médicos una audiencia y un prestigio nuevo, hincha las ventas de las farmacias y alimenta la prosperidad tanto de los laboratorios de análisis como la de los gabinetes de radiología. Al mínimo síntoma se toman medicinas, se consulta, se hacen exámenes. Si los progresos de la ciencia inspiran una confianza a menudo

excesiva, sus límites no conducen a la resignación. La voluntad de cuidarse es tan viva que el fracaso, inevitable en último término, de las terapéuticas oficiales, sin embargo más eficaces que nunca, alimenta la fortuna de las medicinas paralelas. Contrariamente a lo que cabría esperar, los ensalmadores y curanderos, lejos de desaparecer, se mantienen, mientras que homeópatas y acupuntores proliferan. La salud es una preocupación constante; menos explícita sin duda que en los Estados Unidos, donde se le concede cotidianamente una sección especial en los diarios televisados, la salud no ocupa un lugar menos importante en las conversaciones, periódicos y quioscos de estación, mientras que la biología, muy diferente de las ciencias naturales de antaño, las reemplaza en las aulas y se eleva, junto a la física, a la cumbre de la jerarquía de las ciencias.

No obstante, por una última inversión, esta preocupación central de la vida privada que es el temor de la enfermedad y la voluntad de conjurarla es también el lugar privilegiado de múltiples políticas públicas. Nada es tan privado como la salud, y, sin embargo, nada acarrea a sus espaldas la sociedad de tan buen grado. El campo de la salud atañe simultánea e indisolublemente a las esferas pública y privada.

Las políticas públicas de la salud

Cuando un problema adquiere tanta importancia para la población, es inevitable la intervención del Estado. En primer lugar, por preocupación por la salud pública: ahora que las terapéuticas eficaces existen, y sobre todo las medidas preventivas, ya no es admisible que un individuo pueda llegar a comprometer la salud de sus vecinos. El Estado multiplica, pues, las prescripciones, y, en 1930, siente la necesidad de crear un Ministerio de la Salud Pública. Las vacunas se hacen obligatorias, y se vacuna imperativamente a los escolares que no lo estaban. Se imponen exámenes prenupciales a los futuros casados para advertirles sobre las enfermedades que pueden llegar a transmitir, más tarde para prever eventuales incompatibilidades del factor Rhesus. El Frente popular crea la protección maternal e infantil: a condición de sufrir tres exámenes a lo largo de su embarazo, las futuras madres reciben subsidios prenatales al tiempo que se institucionalizan otras visitas para los recién nacidos. Se anima a los padres a que obtengan un carné de salud para cada hijo. Las colonias y los campos de vacaciones son objeto de inspecciones sanitarias. La política sanitaria construye así una red compleja de reglamentos públicos.

El Estado no se contenta, sin embargo, con vigilar y prohibir: actúa positivamente para hacer la medicina accesible al conjunto de la población. Pero no basta con promocionar, mediante la creación de dispensarios, una medicina gratuita: es necesario también que el coste de los tratamientos deje de disuadir a los enfermos de hacerse cuidar. Ahora bien, las mutuas, a pesar de su desarrollo, están lejos de cubrir las necesidades del conjunto de la población. De ahí una innovación decisiva: los seguros sociales, instituidos por leyes de 1928 y 1930, y que entran en vigor el año

mismo de la creación del Ministerio de la Salud. La Seguridad Social coordina y desarrolla esta política después de 1945; no la ha creado.

La salud de todo el mundo comienza de este modo a depender de un vasto organismo que asegura su financiación. La importancia prioritaria concedida de ahora en adelante por la opinión a la lucha contra la enfermedad, junto con el carácter técnico y la complejidad crecientes de los cuidados, conlleva unos gastos de salud que aumentan con mayor rapidez que las rentas de los particulares o el presupuesto del Estado. En 1950 el consumo médico directo o indirecto (el tercero) representaba el 4,5% del consumo final de las familias. En 1970, representa el 9,4% y el 12,4 en 1982. Esta evolución no podrá continuar indefinidamente.

Simultáneamente, el hospital cambia de estatuto. Antes del salto hacia adelante de la medicina y de la cirugía, el hospital cuidaba a los pobres: era una obra de asistencia pública. Con la creciente sofisticación de los exámenes médicos y de los tratamientos, el hospital se ha convertido en el templo de la medicina, el único lugar donde se puede verdaderamente cuidar científicamente a los enfermos, poniendo a su servicio todos los recursos de las terapias modernas. Por ello, los enfermos emigran de su domicilio hasta el hospital: es allí adonde hace falta ir para ser cuidado adecuadamente cuando se está verdaderamente enfermo. También es allí adonde es preciso acudir cuando no se quiere correr riesgo alguno de complicación, en el caso de un parto por ejemplo: antes de 1940 la gran mayoría de las mujeres daban a luz en sus propias casas; hoy en día casi todos los partos tienen lugar en la maternidad. De este modo, el cuidado del cuerpo amenazado escapa a la esfera privada y es literalmente asumido —en el sentido no solamente financiero, sino también material e incluso afectivo— por instituciones públicas.

Estalla entonces la contradicción entre la aspiración a vivir como particular situaciones intensas, y el cuadro público en el cual se sitúan. Los médicos, cuya renta sin embargo ha aumentado cuando los seguros sociales hicieron solvente a una parte de su clientela, superan esta contradicción defendiendo encarnizadamente el carácter liberal de su profesión. A pesar de los compromisos, y aunque sus rentas sean a partir de ahora más transparentes, la conversación mano a mano con el enfermo es para ellos a la vez una realidad y una ideología. Preservan de este modo el carácter privado de su relación con el enfermo en el seno mismo de un sistema público.

Más fuerte todavía es la contradicción en el medio hospitalario. Por primera vez en la historia de la humanidad se nace y se muere en el hospital. La preocupación por la eficacia, añadida a las dificultades de las familias para hacerse cargo de estos episodios, conduce a que los momentos capitales de la existencia, aquellos que ponen en juego más profundamente la identidad y la vida, se sitúen lejos del cuadro familiar, del hogar doméstico, sin embargo más espacioso, en el escenario aséptico y funcional, pero anónimo, del hospital. Repentinamente la sala común se nos muestra intolerable y cruel; admitida por todo el mundo para los enfermos que se acogen a la caridad pública y que tampoco disponen de casa propia, constituye para nuestros

contemporáneos, acostumbrados a tener su propia habitación y a los que angustia la enfermedad, una especie de arcaísmo bárbaro e inhumano. Desde hace veinte años, amplias obras rehabilitan, pues, los antiguos centros hospitalarios y reemplazan las salas comunes por habitaciones individuales o, al menos, por habitaciones con unas pocas camas.

Así la reivindicación del derecho de todo el mundo a llevar su propia vida privada por encima de la vida familiar encuentra su última realización en estos hospitales modernos, compuestos por un mosaico de habitaciones individuales en las que individuos solitarios se deslizan discretamente hacia la muerte fingiendo no saberlo para no conmover a sus prójimos…

Transiciones e interferencias

Dos movimientos simétricos marcan la historia de la vida privada durante el siglo XX. Por una parte, el trabajo emigra fuera de los domicilios y se establece en lugares impersonales regidos por una red formalizada por reglas jurídicas y de convenciones colectivas. El individuo conquista por otra parte, en el seno mismo de la familia, el espacio y el tiempo de una vida que a partir de ahora pasa a pertenecerle. La especialización de los momentos y los lugares aumenta el contraste entre las esferas pública y privada, y acusa los caracteres específicos de cada una de ellas. De atenernos, sin embargo, a estas dos tendencias principales, arriesgaríamos oponer demasiado radicalmente lo privado y lo público hasta el punto de no llegar a comprender su trabazón en el seno de una misma sociedad. No basta, pues, con haber examinado sucesivamente uno y otro campo: es necesario también estudiar su articulación.

La transición entre privado y público

Los espacios de conveniencia

El paso de lo privado a lo público es a menudo brutal: muchos experimentan esta transición todas las mañanas, apenas han salido de casa y se encuentran atrapados dentro de un universo de trabajo con sus obligaciones y servidumbres. Penetramos entonces enteramente en el imperativo de la exactitud, del temor a perder el autobús, el metro o el tren, de verse atrapado en un embotellamiento. En contraste con la intimidad del hogar, cada salida al trabajo es una brusca zambullida en un espacio público indiferenciado, poco amistoso, incluso hostil: nos apiñamos en un vagón atestado, demasiado contentos de poder “llegar a la hora justa”. No es una transición, sino un salto.

Esta situación caracteriza a las grandes ciudades actuales. Sin embargo, más de la mitad de los franceses (50,7% en 1982) viven en aglomeraciones de al menos 50 000 habitantes: es una de las grandes novedades del final del siglo XX. La disociación entre el trabajo y la vida doméstica en la ciudad hace necesarios desplazamientos cotidianos que la colectividad organiza. En este sentido, la esfera pública del trabajo

empieza en los transportes colectivos, y el recurso al automóvil individual constituye una tentativa de prolongar la propia vida privada y disponer de una especie de transición entre ella y la vida pública. Transición pobre las más de las veces y cuyos límites ilustra el embotellamiento: las obligaciones colectivas que la vía pública impone a estos medios de transporte privado convierten a los individuos en seres perfectamente anónimos y solitarios.

El barrio, espacio de interconocimiento

Por contraste, el barrio antiguo o el pueblo se presentan en sí mismos como espacios de transición. Para quien lo habita, el barrio se define subjetivamente por el conjunto de itinerarios que se recorren a partir de la propia casa. Itinerarios recorridos a pie, se entiende, pues el espacio del barrio es el área por la que caminan los viandantes mientras que el espacio de la aglomeración corresponde a los "medios de transporte". El espacio concreto del barrio, o del pueblo, es una superficie abierta a todos, regido por reglas colectivas, pero que tiene como "hogar", en el sentido óptico, un lugar cerrado, una casa propia. Es un *afuera* definido a partir de un *adentro*, un público cuyo centro es un privado.

Este espacio es el lugar de un interconocimiento: cada persona es conocida por un determinado número de particularidades de su vida privada por gentes con las que no tiene nada que ver y que no ha escogido, pero que, sin embargo, no son extraños: los vecinos. La proximidad en el espacio crea un conocimiento recíproco o por lo menos aproximativo: quien no es conocido de todos aparece a sus ojos como un intruso. Nos acordamos de las páginas inolvidables de Marcel Proust en las que la tía se pregunta con Francisca, en la casa de Combray, sobre la identidad de un perro "que no conocía en absoluto" o sobre el origen de los espárragos que una vecina lleva en su cesta…

A decir verdad, en todo ello hay algo más que un conocimiento recíproco: un cambio social. Todos los habitantes del barrio o del pueblo, si satisfacen el precio que deben pagar, obtienen un determinado beneficio de esta vecindad. Reciben de los demás pequeñas gratificaciones: sonrisas, buenos días, saludos, palabras de encuentro que producen el sentimiento de existir, de ser conocido, reconocido, apreciado y estimado. Para algunos, la solicitud de la vecindad va más lejos, y se inquietan si la viejecita no va a buscar su pan a la hora habitual. Pero, para hacerse merecedor de estas compensaciones, es preciso respetar las reglas del barrio o del pueblo, hacer lo que se hace y no hacer lo que no se hace. Quien no respeta estas reglas tácitas se expone a observaciones poco agradables, más tarde a una especie de exclusión; no respetar las reglas del juego es ponerse fuera de él.

Llamaremos con Pierre Mayol *conveniencia* al conjunto de reglas que rigen los intercambios de vecindad. La conveniencia define perfectamente un espacio de transición entre lo privado y lo público. Su fundamento es el carácter a la vez inevitable e imprevisible del encuentro con el otro. Salir de casa es exponerse a

encuentros, sin saber precisamente a quién se encontrará. El encuentro no pertenece al orden privado: no se ha escogido y se ha desarrollado en un lugar público y se limita generalmente a banalidades, a "lugares comunes". Pero nadie puede evitar verse implicado personalmente en estos encuentros; el otro sabe quién somos y dónde vivimos; conoce al cónyuge, a los padres, a los hijos. Incluso sabe descifrar el sentido del desplazamiento: sabe si hacemos su mismo trayecto, si vamos a buscar a los niños al colegio o volvemos del trabajo. Sabe todo lo que se dice en el barrio y propala los rumores, sobre todo los que atañen a la vida privada.

Salir del propio barrio es, pues, exponerse. La conveniencia impone primero la propia presentación. Este espacio de transición se encuentra marcado por una cierta "teatralidad" (Mayol), y las personas siempre se encuentran en él más o menos representando sus papeles. Es conveniente ofrecer a los demás una imagen presentable de sí mismo. El traje se interpreta enseguida, pues se conoce la vestimenta habitual de cada persona: "Se ha puesto usted hoy muy guapa…", dirá el comerciante a su cliente antes de comentar al barrio unos minutos más tarde: "La señora X iba de punta en blanco…". Hace falta una razón confesable para apartarse de la norma vestimentaria, puesto que toda transgresión es advertida, comentada e interpretada. Ocurre lo mismo en relación a las personas que frecuentan a los miembros de una familia, a las personas que reciben o visitan, así como en relación a los ecos que dejan escapar fuera de su vida familiar; las disputas conyugales no pasan inadvertidas; ¿no busca a veces alguno de sus protagonistas poner al barrio como testigo? Las compras que se hacen en el barrio son igualmente comentadas si se salen de lo ordinario; comprar en la tienda de ultramarinos vino embotellado es un hecho que no viola las conveniencias, pero M. Mayol señala atinadamente que, en su Croix-Rousse, las primeras botellas de whisky han sido compradas en Carrefour: el anonimato del hipermercado permite la innovación en la discreción. En pocas palabras, el espacio es vivido como un lugar en el que se descubren los mil y un detalles de la vida cotidiana: el barrio es esta escena pública donde todo el mundo se ve obligado a representar su vida privada. La conveniencia no se contenta con organizar esta representación, sino que también, por ello mismo, protege hasta cierto punto la vida privada que pone en escena. Prohíbe algunas prácticas; reglamenta otras: así los comportamientos frente a los niños de los vecinos son regulados por un código de discretas costumbres que trata de preservar las relaciones de buena vecindad dosificando, según los casos, la intervención o la abstención. La conveniencia preside además los intercambios verbales. En efecto, en el espacio del barrio la vida privada no es solamente exhibida, sino que además es dicha, pero sin indiscreción.

Lugares de palabra femeninos…

Aquí el análisis debe bifurcarse, pues los lugares de palabra no son los mismos para los hombres que para las mujeres. En los pueblos de antaño, el lavadero, por ejemplo, constituía un lugar importantísimo para la expansión de la palabra exclusivamente femenina. Pero veamos cómo actúan las ciudadanas cuando entran en los comercios del barrio: en seguida nos damos cuenta de que de una cajera de supermercado no esperan únicamente un comportamiento estrictamente “comercial”, sino además un servicio más personal. El comerciante debe conocer a sus clientes, saber cuáles son sus gustos y prever sus compras. El comerciante que quiera asegurar su reputación y fidelidad entre sus clientes deberá saber reconocer y acoger los gustos de los mismos. En esta relación entra en juego algo más que el simple intercambio comercial: la calidad del pan no salvará a la panadería si la panadera no es sociable.

Entre los comerciantes, el vendedor de ultramarinos ocupa un lugar relevante, pues la diversidad de productos que se le compran en su establecimiento constituye por sí sola un discurso complejo sobre la vida privada de las familias: las enfermedades, los periodos difíciles. A poco que el vendedor —o la vendedora— de ultramarinos no tengan prisa y se presten al juego, la compra se adoba enseguida con una conversación aparentemente anodina en la que, sin embargo, se intercambian informaciones personales. Los demás clientes sólo oyen banalidades y no es difícil ironizar sobre esas palabras que sirven para todo. Sin embargo, P. Mayol no se equivoca cuando señala que el dominio del contexto por parte de los interlocutores permite cargar a este discurso de significaciones precisas. Detrás del refrán: “Qué quiere usted, es preciso que pase la juventud”, el vendedor de ultramarinos sabrá adivinar que el nieto de madame X vive siempre con su amiga. Aquí la conveniencia permite decir cualquier cosa, a condición de decirlo bajo la forma impersonal de la sabiduría de las naciones. Estas palabras de sentido común, precisamente porque carecen de significado específico, aceptan las significaciones que les confiere el contexto. La conveniencia ofrece así a todo el mundo sus lugares comunes.

… y masculinos

La palabra masculina prefiere los cafés. No los cafés de paso, cuya clientela no pertenece al barrio, sino los cafés habituales. Aquí los clientes tienen al menos un apellido, a veces incluso un nombre, a menudo costumbres: un lugar, una bebida asignada. La frecuentación obedece a ritmos semanales o diarios. Está el café de la vuelta del trabajo, cerca de la parada del autobús o de la estación de metro: en él se toma una copa con los compañeros que nos acompañan desde el trabajo antes de volver a casa. Lugar de transición por excelencia entre el espacio público del trabajo prolongado por los transportes colectivos y el espacio privado de la vida doméstica. También está el café del domingo por la mañana en el que, hacia las once, se comparte con los amigos de toda la vida el vino blanco, las apuestas… Sin duda podría afinarse mucho más la tipología.

Las palabras que se intercambian en el café pertenecen a un registro diferente al de las conversaciones entre clientes y comerciantes. Allí apenas se habla de la vida privada: se prefiere tratar asuntos laborales, negocios o hablar de política. Cuando se aborda algún aspecto de la vida privada es siempre bajo el disfraz de un discurso repleto de convenciones, discurso mantenido entre hombres sobre las mujeres, y cuya relación con la vida privada de cada uno escapa al observador no advertido. Hay allí, sin embargo, un intercambio regulado por la conveniencia, en el que la broma picante funciona como un código. Lo que se dice no tiene consecuencias, y quien se ofendiera por lo que allí se vierte daría muestras de mal carácter. Todo ello no impide, sin embargo, que a través de estos intercambios lúdicos se digan muchas cosas en primera persona…

En estas condiciones se comprende mejor la importancia de los cafés: Francia contaba con 48 000 puntos de venta de bebidas en vísperas de la Primera Guerra Mundial; y en vísperas de la Segunda, se sitúan en 500 000, lo que equivale a más de un “bar” por 100 habitantes. El pueblo más pequeño tenía varios puntos de venta, y proliferaban en las ciudades obreras: ¡1 por 50 habitantes en Roubaix a finales del siglo XIX! Ya hemos visto que la exigüidad de la vivienda popular explicaba en parte la fortuna de los cafés, y los estudios sobre la sociabilidad popular nunca dejan de detenerse en estos altos lugares de cultura obrera que son los clubes nocturnos o los cafetines. En todo caso, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, la vida privada de las gentes del pueblo se prolongaba fuera de sus casas en estos lugares públicos donde se despachaban bebidas, estrechamente vigilados por policías y agentes.

En este sentido, los franceses de este periodo vivían en su barrio o en su pueblo tanto como en su vivienda. Así lo señala Colette Pétonnet cuando en su paseo cotidiano sigue a una anciana que la Acción Social había decidido realojar: no cabe duda de que vive en un tugurio inmundo, pero también es cierto que para ella su verdadera casa son las calles del barrio: ¿qué haría en una vivienda moderna si pierde su barrio? La tajante oposición entre una casa propia puramente privada y un espacio exterior enteramente público es una manera de aprehender el espacio social propio de la burguesía. Para el pueblo francés, como para los napolitanos descritos por Sartre, si bien en menores proporciones, la oposición no está tan marcada. El espacio del barrio se distingue perfectamente del espacio privado, pero en ningún caso se cierra a él sino que por el contrario forma alrededor suyo como una especie de zona protectora. La conveniencia permite que el barrio permanezca siendo un espacio abierto, público, y que, sin embargo, la vida privada de todo el mundo encuentre en él una prolongación, un eco, un apoyo, a veces también una censura. El barrio o la ciudad articulan una compleja transición entre lo público y lo privado.

Destrucciones y reconstrucciones

Es esta sabia articulación entre lo público y lo privado lo que la reciente urbanización ha destruido.

Para transmitirse, esta “cultura de lo pobre” suponía una relativa estabilidad de la población, necesitaba el tiempo de asimilar a los recién llegados. Ahora bien, entre 1954 y 1968 Francia se ha urbanizado muy rápidamente: durante los últimos catorce años la proporción de personas que viven en las ciudades (nueva definición) ha pasado del 58,6% al 71,3% de la población total, para inmediatamente después sólo progresar unos puntos (73,4% en 1982).

La brutalidad del desarrollo urbano también ha sido acusada por la crisis de la vivienda y por los remedios que se utilizaron para paliarla. Durante la primera mitad del siglo XX se había construido muy poco, lo que por otra parte contribuye a explicar la persistencia de barrios populares y de su cultura. Esta acusada escasez de viviendas obligó a emprender un conjunto de construcciones a gran escala por barrios enteros. Se ha hablado del salto hacia la modernidad que supuso la edificación de grandes conjuntos. Desde el punto de vista que aquí nos interesa, debemos resaltar la construcción de barrios enteramente nuevos cuyos habitantes vienen de otra parte: trasplantados, realojados. La historia apenas ofrece ejemplos de barrios poblados de esta manera. Sus habitantes no solamente se encuentran desarraigados de cualquier tradición, sino que además experimentan las dificultades de crearla: se trata de una población muy homogénea por la edad y la situación familiar. Aquí se echan cruelmente en falta a las personas de edad: no ya a las abuelas que apenas vivían con sus hijos y nietos, sino a los viejos solitarios que transmitían la memoria del barrio, expresaban sus razones y, con el ojo avizor tras la cortina recogida, acechaban las idas y venidas… ¿Cómo podría vivir el barrio por otra parte cuando a la hora establecida se vacía de sus colegiales y trabajadores?

El espacio desestructurado del barrio

Las formas arquitectónicas y urbanas de la modernidad hacen todavía más difícil la articulación entre lo privado y lo público en el espacio del barrio, pues desestructuran este espacio. Es el fin de las calles que canalizaban los itinerarios, la desaparición de las tiendas: los centros comerciales ocupan el lugar de las tiendas de ultramarinos y muchas veces para llegar hasta ellos es imprescindible el coche. En este espacio funcional “salir a dar una vuelta” ha dejado de tener sentido. Por lo que hace a los cafés, sus paredes cuestan demasiado caras como para llegar a ser “bares”: son cafés de paso, incluso si el PMU[5] recrea a determinadas horas una vida de barrio.

Las relaciones con los vecinos quedan modificadas. El ascensor no es una calle vertical: en la calle se ve pasar a las gentes, se sabe en qué puerta se detienen, y la

identificación se ve facilitada por las diferencias entre las casas. El ascensor transporta a sus pasajeros al abrigo de las miradas y los deposita en rellanos indiferenciables delante de puertas fáciles de confundir. La similitud entre los lugares engendra el anonimato. El vecino, sin embargo, no desaparece: los ruidos traspasan los tabiques. Pero apenas se convive con los vecinos. Una encuesta realizada en 1964 mostraba la extrema pobreza de las relaciones sociales en los grandes conjuntos: un 68% de las familias no tenían ninguna relación continuada con los habitantes de su misma escalera, un 50% ninguna relación en la ciudad, y un 21% no entraban en relación con nadie en ningún sitio.

Guardémonos no obstante de una fácil nostalgia: imputaría a la incomprensión de los urbanistas lo que en realidad es un movimiento social mucho más amplio y profundo. No cabe duda de que los arquitectos de los grandes conjuntos, como responsables de las renovaciones de los islotes insalubres entre 1950 y 1970, no habían comprendido que la forma urbana, más allá de sus funciones utilitarias evidentes (alojamiento, comercio, trabajo), desempeña una función social. Sus realizaciones apenas permiten la formación de espacios de transición que sean a la vez públicos y privados. Sin embargo, los barrios antiguos también han evolucionado. No cabe la menor duda de que P. Mayol, al final de los años sesenta, puede todavía analizar las calles de la Croix-Rousse como un espacio armónico. Pero incluso en estos casos excepcionalmente preservados, podemos estar seguros de que la vida del barrio se ha empobrecido, de que el interconocimiento ha retrocedido. Los modos de vida han cambiado. Cada vez se pasa menos tiempo en el propio barrio; cada vez se tiene más prisa. La conveniencia no tiene sólo aspectos positivos: también supone vigilancia de todos los instantes, censura y chismes malintencionados. El individualismo moderno se acomoda mal a estas tutelas: ¿cómo “hacer lo que se quiera” si las comadres no dejan de espiar? Las normas burguesas sobre la autosuficiencia personal (no frecuentar a los vecinos, etc.) no progresan únicamente entre las gentes del pueblo porque los responsables de la planificación urbana, higiene o de la Acción Social las impongan seguros como están de que sus iniciativas de alojamiento, desplazamiento y realojamiento están orientadas al bien y comodidad de los nuevos habitantes, sino que también, de manera más difusa y sutil, por contagio, se abren paso entre la nueva burguesía de cuellos blancos: para un cuadro medio, liberarse de las servidumbres de la vecindad es subir un peldaño en la escala social.

En pocas palabras, vemos reconstituirse espacios de conveniencia, pero bajo formas más limitadas y menos imperativas. En los grandes conjuntos, por ejemplo, los mercados a menudo dan lugar a contactos más personales entre comerciantes y clientes. Pero se encuentran limitados por el hecho de que el comerciante apenas sabe nada de la vida de sus clientes.

La frontera del pabellón

Más interesante y rica es la sociabilidad que proviene de la distribución de un terreno en parcelas. Aquí también haría falta matizar mucho y tener en cuenta las diferencias sociales y regionales. Se acostumbra a establecer una oposición entre los franceses, quienes clausuran cuidadosamente sus parcelas, y los americanos que por el contrario no rompen la continuidad de unos jardines con otros. Es exacto que después de la retirada de los militares americanos de la OTAN en 1966, cuando los pabellones abandonados por el ejército americano fueron vueltos a vender a franceses —como ocurrió en Orleans—, la primera medida de los nuevos propietarios consistió en levantar vallas: en pocos meses, una especie de bosquecillo urbano reemplazó al *green* continuo sobre el cual estaban punteadas las casas americanas. Pero esta lectura puramente individualista de la parcelación se queda un poco corta. Un estudio más atento nos mostrará una apropiación más sutil del espacio. El habitante del pabellón marca con fuerza la frontera de lo que le pertenece: el vallado afirma la propiedad privada, si bien de un modo diferente según se trate de los demás propietarios privados o de la vía pública; el vallado es generalmente más elevado detrás y a los lados que delante, sobre la calle. Y ello es así porque los diversos espacios del pabellón no tienen la misma utilización.

En efecto, el espacio del pabellón se articula en dos vertientes: en cierto modo una vertiente soleada y otra umbría. La parte trasera es un espacio puramente privado, casi íntimo: en él la familia puede cenar al aire libre las noches de verano. Allí se pone a secar la colada y en el huerto crecen las cebollas y las lechugas. La parte delantera desempeña por el contrario una función ostentatoria: se pone bien a la vista, y los habitantes cuidan la imagen que presentan de sí mismos. Céspedes cuidadosamente cortados, conjuntos de flores, estatuas iluminadas o pretenciosos jarrones: toda la gama de los gustos se despliega en la fachada. La valla delimita el espacio, impide el acceso, pero no la vista, y, por encima del seto o de la barrera, tienen lugar diálogos: con el cartero, con los viandantes, es decir, con los vecinos cuando pasan. La misma calle, visible desde las ventanas, es un espacio privatizado: si la circulación no es demasiado intensa, los niños pueden jugar o montar en bicicleta por ella. Se habilita un espacio de transición donde la conveniencia reencontrada sirve como regla de buena vecindad.

Alrededor de los lugares de vida privada, vemos así reconstituirse lugares de encuentro e intercambio. Más generalmente, las nuevas tendencias de la arquitectura militan en este sentido. El urbanismo contemporáneo, dotado de una perspectiva pluralista muy diferente de las teorías funcionalistas dominantes hace veinte años, se esfuerza por concebir barrios convivenciales donde los peatones caminan por callejuelas y pequeñas plazas: llama a veces la atención la diferencia existente entre lo que se construye o renueva hoy en día y los nuevos barrios acabados apenas hace diez años.

Sin embargo, los espacios de conveniencia no se reorganizan solamente alrededor del polo doméstico de la vida privada, sino que también encuentran un lugar protegido en el interior mismo de la esfera pública del trabajo. Aquí se cambia completamente de universo, pero las analogías no dejan de ser más interesantes. En efecto, dentro de los mismos lugares de trabajo se crean islotes de sociabilidad informal. A veces, son cafeterías dentro de la empresa, en otros lugares, cafés de las cercanías que acogen a pequeños grupos de compañeros de oficina durante una pausa en el trabajo. En otros lugares, se hace el té o el café en alguna dependencia contigua al despacho, y, a mitad de la mañana y de la tarde, se va a beber una taza a un lugar donde puede hablarse —sin ser escuchado por los superiores ni, en su caso, por los clientes—. Durante un momento la racionalidad de la organización del trabajo queda suspendida y la vida privada se expresa en el seno mismo del tiempo y del espacio donde se desarrolla el trabajo.

No todos estos encuentros dan lugar a los mismos intercambios. Algunos son puramente femeninos; otros masculinos; otros mixtos, sobre todo aquellos, menos íntimos, que tienen lugar en la cantina o el restaurante de la empresa. Se habla de los incidentes del trabajo, y se propalan toda suerte de rumores. Se desarrolla una sociabilidad de empresa alrededor de las actividades de su comité: viajes organizados, semanas de esquí, concursos de pesca, sesiones de gimnasia, veladas deportivas, teatrales o musicales, cursos de inglés, compras en grupo de vinos o de juguetes, etc. A veces incluso algunos comerciantes llegan a poner su puesto y proponen la suscripción a colecciones de libros. Pero también se abordan temas más personales: las vacaciones, los hijos, las preocupaciones de la vida doméstica. Y la conveniencia encuentra aquí un nuevo campo: como en el barrio de antaño, permite hablar de sí mismo con discreción a interlocutores que no se han escogido ni rechazado. Estatuto incierto y equilibrio frágil y aceptado de unas relaciones de vecindad que encuentran un lugar más propicio para su desarrollo en las relaciones de camaradería del trabajo que en las tiendas del barrio.

Esta conquista de espacios de conveniencia en el seno de la empresa sólo constituye un episodio dentro de una evolución más general. La vida privada, expulsada del universo colectivo y público del trabajo, lo reconvierte de manera indirecta y discreta. Si las fronteras entre público y privado se han hecho más claras, no excluyen sin embargo contaminaciones recíprocas. La separación espacial y temporal de la existencia en dos campos claramente delimitados no se encuentra solamente atenuada en los márgenes por transiciones complejas, sino que se ve parcialmente superada por un juego de influencias cruzadas cuya disposición deberemos desentrañar ahora.

Las normas privadas de la vida pública

Las relaciones de trabajo puestas en cuestión

Como hemos visto, la emigración del trabajo fuera de la esfera privada ha implicado su organización según normas funcionales e impersonales. Un solo y mismo movimiento hace que los obreros y los empleados dejen de sentirse al servicio de un hombre, el patrón, y que sus tareas y relaciones de trabajo estén definidas de manera más formal. El universo del trabajo se ha *burocratizado*: las relaciones cara a cara tienden a evitarse, y el poder del superior queda disimulado tras la aplicación de reglas impersonales, circulares y notas de servicio venidas de altas instancias. Simultáneamente, las relaciones entre compañeros de trabajo se limitan al trabajo mismo: los empleados de un centro de cheques postales estudiados por Michel Crozier hacia 1960 apenas salían juntos en sus momentos de ocio. El compromiso personal en el trabajo se encuentra así estrictamente limitado: la verdadera vida es la vida privada.

La convivencia entre compañeros, cuyo progreso acabamos de describir, se inscribe como reacción contra este universo burocrático. Es una tentativa para restablecer relaciones personales calurosas en el interior mismo del cuadro frío e impersonal del trabajo. Ahora bien, esta aspiración desborda inevitablemente los lugares y los momentos de las pausas para llegar a repercutir sobre el conjunto de la organización del trabajo.

Los jóvenes y el trabajo

El fenómeno es particularmente claro en los jóvenes, incluso si no les afecta. Su "alergia al trabajo" no es tanto un rechazo del esfuerzo como una dificultad para entrar en una red jerarquizada y puramente funcional de relaciones. Una encuesta de la SOFRES mostraba en 1975 que para ellos la primera cualidad del trabajo (73% de respuestas positivas) era que respondiese a sus gustos personales mientras que tenían mucho menos en cuenta que este trabajo estuviese bien considerado, que fuese útil a la sociedad, que se disfrutase en él de una mayor independencia. Este deseo de lograr un desarrollo personal dentro del trabajo está en el origen de numerosas decepciones que engendran una enorme inestabilidad al comienzo de la vida profesional. En 1974, cuando la crisis económica todavía no había trastornado el mercado de empleo, una encuesta sobre la inserción profesional de los jóvenes constataba así que el 43% de la muestra ya habían abandonado su primer empleo. Se trataba a menudo de trabajos temporales o estacionales, pero podemos preguntarnos si los jóvenes los habían tomado a falta de algo mejor, o si la precariedad misma de estos empleos no los había vuelto intimidantes.

La misma ambigüedad rodea el desarrollo del trabajo interino. Las primeras empresas francesas de trabajo interino datan de los años cincuenta: Bis de 1954 y Manpower de 1956. En total había 7 empresas de estas características. En 1962 eran

170 y daban trabajo a 15 000 asalariados. En 1980 son más de 3500 y ocupan a más de 200 000 personas, en su mayoría jóvenes. Seguramente se trata a menudo de jóvenes poco cualificados, en ruptura con la escuela, originarios de grandes conjuntos que tienen mala reputación. Pero estos jóvenes sin porvenir no dejan por ello de tener aspiraciones. Un sociólogo, Bernard Galambaud, se ha esforzado por comprender sus actitudes en 1975 en la región parisina. Constata la extrema importancia que estos trabajadores conceden al ambiente que se vive en el trabajo. Confrontados ante la alternativa entre un trabajo muy interesante en un ambiente óptimo, seis de cada diez escogen esta última situación. La importancia concedida al ambiente es tanto mayor cuanto que los encuestados son más jóvenes: un 70% de los de menos de veinte años hacen de este dato el criterio prioritario contra un 60% de los comprendidos entre veinte y veinticinco años y el 50% de los que están entre veinticinco y treinta años. La continuación de las investigaciones permite caracterizar el buen ambiente como aquel en el que existen relaciones personales auténticas. En caso de mal ambiente, antes de ignorar a sus compañeros de trabajo, el 61% de estos jóvenes prefieren cambiar de trabajo. Ante todo esperan de sus colegas la franqueza (46%), mientras que la inteligencia (31%) y la competencia (16%) les parecen menos importantes. En pocas palabras, se esboza aquí el retrato de un trabajador muy diferente de aquel que, según la descripción de Michel Crozier, se adaptaba perfectamente al sistema burocrático. El comportamiento de los “jóvenes trabajadores de hoy en día” desmiente el hecho de que la empresa es una organización funcional y formal. Para ellos, no hay “relaciones de trabajo”, sino relaciones sin más.

Esta manera de reivindicar los derechos de la vida privada en el seno del medio laboral no es exclusivamente de los jóvenes. En 1974, por ejemplo, una de las razones de la gran huelga de los bancos fue el rechazo de las condiciones de trabajo impuestas por la introducción de la informática: la parcelación de las tareas privaba a éstas de cualquier sentido y quebraba las relaciones en el seno del grupo de empleados. Sin duda el taylorismo tiene todavía un gran porvenir, pero cada vez es más contestado. Los nuevos métodos de organización se esfuerzan por devolver la autonomía a colectivos de trabajo y por trabar solidaridades entre grupos. El círculo de cualidad se muestra como una fórmula susceptible de devolver su dinamismo a grupos de ahora en adelante paralizados por su formalismo.

En efecto, el signo más claro de contaminación, o de influencia, de la esfera pública del trabajo por los valores y las normas de la vida privada es la evolución de las concepciones dominantes en materia de organización.

La autoridad en la empresa

Durante toda la primera mitad del siglo XX, los teóricos de la organización han defendido sistemas jerárquicos. El taylorismo se apoyaba aquí en la tradición francesa del mandato. La imagen del ingeniero es la de un “jefe” —la utilización del

término solamente se verá desacreditada después de la guerra 1939-1945, en razón de sus connotaciones fascistas—, y se habla de su “papel social” del mismo modo que a comienzos de siglo Lyautey se refería al papel desempeñado por el oficial. Por otra parte, en la organización industrial la jerarquía está tan claramente marcada como en el ejército. En las minas, los ingenieros disponen de un cuarto de baño propio provisto de pastillas de jabón y toallas; la mina les cambia todos los días sus vestidos de trabajo y pone un sirviente a su disposición. Los capataces disponen de una cabina con baño, de una ayuda para limpiar sus botas y la compañía les proporciona monos de trabajo de color pardo. Los capataces disponen de duchas individuales con jabón de Marsella, y se les proporciona un mono cada quince días. Por lo que hace a los simples mineros, ellos mismos deben aportar sus monos y su jabón, y disponen de duchas y de vestuarios colectivos. En 1970, en la fábrica Renault en Flins, “el hábito hace al jefe: blusa azul para el jefe de equipo, blanca para el jefe de taller o el contramaestre. Después viene el traje, la corbata, la cabeza erguida y el aire altanero”.

A lo largo de los años cincuenta y sesenta, esta concepción jerárquica progresivamente va siendo puesta en cuestión bajo la influencia de las teorías venidas de América. Comparado con el *management* americano, el estilo francés de autoridad y de mandato aparece envarado: ejercer una responsabilidad no implica establecer tanta distancia con respecto a los subordinados. Sería más eficaz un estilo menos rígido, menos formal, que dejase más autonomía a los ejecutantes. Los sociólogos americanos son leídos y traducidos, Lewin en 1959, Lippit y White en 1965. El “*leadership* democrático” hace su entrada en el vocabulario de la organización. Éste no es indiferente: mientras que el *jefe* dirigía, el *leader* implica colaboradores activos.

Psicólogos y psicosociólogos, como R. Mucchielli o G. Palmade, difunden estas ideas en sus cursillos de formación permanente. Llevados por esta corriente y actuando para reforzarla, se forman nuevas asociaciones: tal es el caso de la Asociación para la investigación y la intervención psicosociológica (ARIP) en 1959, mientras que otras más antiguas, el CEGOS[6] por ejemplo, toman prestadas sus ideas y métodos. Pronto se descubre la no directividad; Rogers desarrolla un seminario en Dourdan en 1966 al que acuden doscientas personas. En un alegre batiburrillo teórico que algunos universitarios tratan de ordenar, animadores de desigual competencia proponen a las empresas toda una gama de formaciones cuya dinámica de grupos, imitada de los *T-groups* americanos, constituye la forma más fascinante y temida. En pocas palabras, las relaciones interpersonales en la empresa están al orden del día de mil maneras diferentes.

No es fácil apreciar la influencia de estas nuevas ideas sobre las relaciones cotidianas de trabajo. Parece ser que las grandes empresas se han visto más afectadas que las pequeñas, y el sector servicios más que la industria. El desarrollo de la formación permanente suministra en este campo al menos un índice: antes incluso de que la ley obligue a las empresas a dedicar un 1% de su masa salarial a la formación permanente de su personal, EDF[7], Air France, Saint-Gobain y algunas otras

sociedades ya gastaban más. Otras, como la CGE[8], habían creado su propia filial de formación. No obstante, en 1968, cuando el Ministerio de Educación Nacional creó una efímera dirección de la formación continua, a la hora de buscar una persona que la dirigiera, tuvo que recurrir al director de la filial de formación de Renault.

Estas formaciones en pleno desarrollo no se han limitado a adoptar el discurso estereotipado sobre el mandato: determinados testimonios sugieren una evolución de las mentalidades y de las prácticas. En Renault, por ejemplo, D. Mothé advierte una modificación en el modo de ejercer la autoridad. Los jefes estrechan las manos de sus obreros todas las mañanas. “La primera de las leyes esenciales que se ha descubierto es que *es necesario ser amable con el obrero*. Su gran difusión prueba que se trata de una ley universalmente admitida. La misma dirección insufla esta corriente de gentileza en su autoridad y trata de servirse de ella como puede y la utiliza con eficacia en detrimento de los viejos métodos autoritarios de los antiguos déspotas de taller. (…) La segunda ley sostiene que: *es necesario dejar expresarse a las personas*.”

La discusión con los obreros, mucho mejor que un comportamiento autoritario, permite a la dirección obtener una mejor ejecución de sus órdenes. En pocas palabras, parece ser que, en este caso al menos, las recomendaciones de los manuales de organización empiezan a aplicarse.

1968: la contestación de las jerarquías

Con los acontecimientos de 1968 este movimiento se refuerza y radicaliza. Y ello es así porque la iniciativa cambia de dirección. Antes pertenecía a las direcciones de empresa, naturalmente prudentes; ahora en cambio son las bases quienes la adoptan como una reivindicación. Los estudiantes rompen el hielo, contestando la autoridad pedagógica de los profesores. El saber que funda esta autoridad no basta para protegerla, consecuentemente es denunciado como elemento mantenedor de un orden abstracto, impersonal, sin relación con los intereses individuales y las urgencias colectivas. Todo el mundo se encuentra conminado a hablar en primera persona, a comprometerse a la vista de todos, a decir lo que piensa, y no solamente lo que sabe. Para encontrar a las personas detrás de los personajes, se destrozan alegremente los papeles sociales. En la Sorbona ocupada, estudiantes presiden asambleas generales y conceden la palabra a todo aquel que la pide; cuando los profesores o asistentes quieren expresarse deben levantar la mano y esperar su turno: algunos no soportan esta afrenta. A veces incluso el tuteo —a un rector por ejemplo— se usa para provocar al interlocutor al margen de la función que desempeñe.

La misma aspiración pronto se extiende a las fábricas en huelga. Mientras que los *gauchistes* denuncian las esclerosis de las burocracias sindicales, los comités de huelga no dejan de consultar a su base —una diferencia notable con las ocupaciones de fábrica en 1936—. La huelga no tiene como único objetivo conseguir aumentos de

salario, ni siquiera un cambio de gobierno, sino que se orienta confusamente a pedir más responsabilidad para los trabajadores y a transformar las relaciones jerárquicas. En 1968, el fin de la propiedad privada de los medios de producción ya no basta para definir al socialismo: a ello debe añadirse la libertad, en el sentido libertario del término. Y en la efervescencia imaginativa de estas semanas sin precedentes, la aspiración libertaria se hace incluso prioritaria: cuando se quiere cambiar la vida, cuando está prohibido prohibir, cuando todo el mundo toma la palabra y espera que se te escuche, con un inmenso deseo de autenticidad y alegría, el socialismo deja de ser una doctrina económica o política para convertirse en una forma laica de salvación.

Este deseo de reconstruir las relaciones públicas de trabajo según normas privadas de compromisos recíprocos libremente contraídos de hombre a hombre se expresa de manera ejemplar, algunos años más tarde, en la huelga de Lip (1973). En el seno mismo de la lucha, lo importante para los huelguistas es su propio encuentro, su amistad. “A lo largo de la lucha hay muchos que han cambiado y que, ahora, francamente, son otros hombres, y es bueno trabajar y discutir con ellos”, declara Ch. Piaget, el líder de la huelga. El secretario de la CFDT del comité de empresa se hace eco de estas palabras: “En esta lucha, el 95% de las personas han podido ver hasta qué punto el valor humano es importante. Hasta dónde puede llegar la generosidad, y hasta qué punto la amistad se ha desarrollado. Ya no se dice ‘usted’, ahora se dice ‘tú’ (…) Nos hemos descubierto unos a otros”. Y simples empleados confirman estos testimonios: “Ahora todo el mundo se conoce. (…) Se tutea a casi todo el mundo. (…) La amistad nace por sí sola (…) Creo que a partir de ahora ya no seremos seres ‘anónimos’”.

La autogestión, una utopía de la vida privada

Se comprende mejor entonces la fuerza y la seducción de esta aspiración, pero también las razones de su fracaso. Los intereses personales de la lucha corren el riesgo de pesar más que los datos objetivos. La voluntad de no alienar nada de la propia libertad conduce al rechazo de las delegaciones de poder, a la democracia directa, a la inestabilidad y al debilitamiento de las organizaciones. El universo público del trabajo y de la política obedece a imperativos propios, y es inútil esperar que se convierta en un lugar de encuentro interpersonal y de desarrollo individual. Como tentativa de reorganizar la esfera pública según normas tomadas de la esfera privada, la autogestión es una utopía.

Todo el mundo se dio cuenta enseguida del hecho. La aspiración autogestionaria, que emerge en 1968 y en los años siguientes, no había traspasado los umbrales de una minoría; la CFDT y el PSU la hicieron suya. No así la CGT, salvo escasas excepciones, y si el nuevo partido socialista utilizaba a veces el término autogestión era en un sentido más moderado. Después de 1973, con la crisis económica y el paro,

el clima cambia y la autogestión deja de estar a la orden del día en los debates políticos o sindicales.

El malestar frente a las instituciones no desaparece por ello, sino que se expresa de otros modos. Mientras que los sindicatos se consolidan gracias a la ley de 1968 y a las leyes Auroux, sus efectivos disminuyen y cada vez tienen más dificultades para encontrar nuevos militantes. Institucionalización de los sindicatos y desindicalización corren, pues, parejas. Por otra parte, prosigue la puesta en cuestión del formalismo de la vida pública, pero pasa del plano de las organizaciones al de las prácticas. A partir de ahora, no se tratará tanto de una política de las direcciones de empresa o de una reivindicación explícita como de un cambio de las costumbres.

Hacia una sociedad distendida

La desigual y lenta flexibilización de los formalismos que dominan la vida pública se inscribe en efecto en un cuadro más general donde se pone en cuestión al conjunto de los papeles sociales.

La antigua organización de la vida pública atribuía a cada individuo un estatuto y funciones que a su vez determinaban los papeles a los cuales todo el mundo debía plegarse. Los comportamientos de unos y otros se hacían previsibles; los intercambios y los contactos se limitaban y la espontaneidad quedaba reprimida. La evolución actual de las costumbres tiende a borrar las diferencias de estatuto para hacer como si la vida colectiva pusiera en presencia a personas iguales e insustituibles, completamente diferentes y que deben ser aceptadas en sus particularidades. Fundamentalmente, este rechazo a ser clasificado y definido por su estatuto es una voluntad de ser tratado como una persona privada, incluso en la vida colectiva, y conduce a la disolución de los papeles sociales.

Las primeras manifestaciones de esta tendencia se han observado fuera del universo grave del trabajo y la política, en el espacio privilegiado de las vacaciones y los juegos colectivos. Y no porque entonces se trata de una necesidad: por el contrario, los campos de *scouts* constituían, con sus jerarquías adolescentes, una propedéutica de los papeles sociales. Sin embargo, han surgido nuevas formas de organización: la más significativa de ellas ha sido el Club Mediterráneo. En efecto, el éxito de esta fórmula reposa sobre el contraste reivindicado entre el estilo de relaciones sociales que prevalece en el club y el de la vida ordinaria. La clausura del pueblo, subrayada por ritos de acogida, opone un espacio interior y una vida externa. Dentro —la publicidad lo repite— las personas se sienten diferentes. Se abolen los signos visibles de las barreras sociales y de los estatutos. Prueba de ellos es la utilización del tuteo. Las actividades propias de las vacaciones, el deporte sobre todo, pero también los juegos, instituyen otras jerarquías que no se desarrollan fuera. En

pocas palabras, se neutralizan los imperativos formales de lo público y pueden establecerse “verdaderas” relaciones humanas: el club consiste en “encuentros”, intercambios, en la oportunidad de formar un grupo según las propias afinidades, en el desarrollo de lo privado en lo colectivo.

Las vacaciones, un estado de espíritu

Así concebidas, las vacaciones no son un momento ni un lugar, sino un estado de espíritu valorado como tal. Los G. O.[9] tienen como función que los G. M.* compartan con ellos este estado, y ése es el motivo por el cual no se diferencian entre sí. Sus relaciones no son las del personal de un hotel con sus clientes. En esta industria del encuentro, la sonrisa y la distensión se convierten en norma. La capacidad de aceptarse a sí mismo como ridículo, durante los juegos por ejemplo, manifiesta que “no se está encasillado en un punto”, que se está disponible y se es “agradable”, que se sabe participar. Lo serio de la vida social ordinaria se encuentra descalificado: para decirlo con una palabra, quien trata determinados temas pasa a ser considerado un “aguafiestas”. Para volver a la fórmula de Edgar Morin, el valor de las grandes vacaciones es la vacación de los grandes valores.

Las vacaciones no obstante son un paréntesis, y el club un lugar aparte, si bien ejemplar. La difusión del estilo distendido en el conjunto de la sociedad debe mucho a los *mass media*, radio y televisión sobre todo. Aquí la novedad no se encuentra tanto en los mismos media como en la manera de utilizarlos. No cabe la menor duda de que ha sido Europa n.º 1, lanzada en 1955, la que ha inventado la animación radiofónica. Reemplazando al locutor por un “animador”, la radio periférica ha promovido la participación de los oyentes en las emisiones. Los juegos radiofónicos instituyen intercambios en los que los estatutos y los papeles se disuelven: tuteo, utilización del nombre, familiaridad calurosa y superficial. Se crea un estilo que es posible utilizar a su vez en los contactos de la vida cotidiana.

Volvemos a encontrar el mismo estilo en la publicidad que invade las paredes y las pequeñas pantallas. La publicidad no dice nada, se burla de sí misma, es inconsistente y ligera. Pone en evidencia la realidad de un producto sobre un fondo de inverosimilitud o extravagancia. Juega con las palabras y con las imágenes y ante todo evita tomarse a sí misma en serio. Gilles Lipovetsky señala a este respecto la creciente importancia del humor en nuestra sociedad. A los cómicos antiguos, que hacían reír por sí solos sin que ellos lo supieran, a personajes que van desde Molière a Charlot, se opone ahora el cómico moderno que se burla de sí mismo con una pizca de disparate. Estamos en la época de la parodia que desacraliza, del juego que mezcla los registros, de las marionetas que vuelven hueros los papeles tradicionales del repertorio político y social. Desmitificación corrosiva que mina la consistencia misma de la vida pública.

Dentro de esta evolución, los acontecimientos de 1968 constituyen una etapa crucial. En efecto, los contestatarios de mayo se niegan a mantener el discurso y a realizar los gestos propios de su posición social; exigen de la persona un comportamiento auténtico, cualesquiera que fuesen sus funciones. De repente, las normas se ven sacudidas; su legitimidad deja de ser indiscutible. Desempeñar el propio papel equivale a ser convencional. Mucho más, es identificarse con las instituciones denigradas, aceptar la alienación.

El éxito del feminismo

Entre todos los papeles sociales, hay uno que experimenta ataques especialmente virulentos: el que tradicionalmente se ha asignado a las mujeres. El feminismo no data de 1968, pero los acontecimientos que se provocan entonces le confieren un innegable impulso que se mantiene durante varios años. La opinión resalta sobre todo a las militantes que se movilizan para obtener la legalización del aborto, primero durante el proceso de Bobigny en 1972, después, una vez votada la ley en 1975, para hacerla aplicar. Más profundamente, el éxito del feminismo depende de la reivindicación de una igualdad total entre mujeres y hombres. Más que de una guerra de sexos se trata de una lucha contra las discriminaciones sexistas, y encuentra un amplio eco, incluso fuera de las jóvenes generaciones en las que se impone como una evidencia: el hecho de ser mujer no implica que se deba hacer esto o se tenga que dejar de hacer aquello; el sexo no impone por sí mismo ningún comportamiento específico. A partir de ahora debe terminarse con los papeles que se asignan según el sexo: impiden a la persona afirmarse y expresarse.

La evolución de la vestimenta traduce la disolución de las posiciones y los papeles. La desaparición de los papeles propios de cada sexo se observa claramente en el retroceso de la falda: en 1965, por primera vez, se producen más pantalones de mujer que faldas, y en 1971 se fabrican 15 millones de vestidos por 14 millones de pantalones. El *jean* triunfa, y entre 1970 y 1976 su fabricación se cuadriplica. ¿Hace falta decir que nos referimos al *jean* unisexo? Pues la apariencia ya no basta para distinguir a los sexos. Los muchachos se dejan crecer el pelo y llevan brazaletes o cadenas colgados del cuello, mientras que las muchachas disimulan sus formas bajo amplios jerséis.

Simultáneamente, los códigos vestimentarios se flexibilizan. Mayo de 1968 ha provocado aquí una ruptura y ha hecho saltar las prohibiciones. En los colegios de niñas, donde el maquillaje generalmente estaba prohibido a las alumnas y el pantalón a las profesoras, se toleran a partir de ahora los atuendos más diversos. En las universidades, abandonar la corbata simboliza la destrucción de los antiguos ídolos; el pañuelo o el cuello vuelto prueban la liberalización lograda. Florecen las barbas. Durante el verano los cuadros exhiben trajes de deporte o cazadoras. La camisa Lacoste abandona las pistas de tenis o las playas para instalarse en las oficinas. Las

mismas autoridades políticas se esfuerzan por mostrar que no son afectadas ni están chapadas a la antigua: un ministro en activo, Valéry Giscard d'Estaing, esperando remedar a un futbolista, se muestra en la televisión en jersey. Una vez elegido presidente de la República, inaugura su septenio recorriendo los Campos Elíseos vestido con un traje. En la sociedad distendida el jefe de Estado ya no lleva chaqué. A decir verdad, es el mismo sistema de la moda el que se disgrega. No cabe la menor duda de que la moda ha conocido su mayor apogeo a comienzos de los años sesenta: entonces afecta a la mayoría de las mujeres, y no solamente a una minoría privilegiada, como sucedía cincuenta años antes. Lo específico de la moda es cambiar: tiene por función misma volver caducos vestidos e incitar a reemplazarlos por otros. Se trata de un proceso de desclasamiento continuo de los atuendos. La moda permite, pues, una primera clasificación de los individuos separando claramente a quienes la siguen de quienes se independizan de ella. Pero hay más. A través de los cambios de la moda subsiste una continuidad: el traje permanece siendo un código preciso, e incluso así este código se hace más complejo, continúa siendo legible. La moda hace referencia a situaciones más o menos concretas, cuyo sentido social está claro: están los jerséis de interior, "para quedarse junto a la chimenea"; un determinado traje viste "para la caza" o para los paseos de otoño; hay sastres "para la ciudad", vestidos "de mediodía", otros "de cóctel", algunos "para salir por la noche", otros "para sus cenas navideñas". Así, pues, vestirse bien según los cánones de la moda es manifestar, más todavía que el propio gusto, el dominio de los códigos sociales que rigen las diversas circunstancias de la vida pública.

La disgregación de la moda proviene de su mismo éxito. Al extenderse al conjunto de la población, ha penetrado en ambientes que no disponen de los medios económicos suficientes para poder comprarse un atuendo específico para cada circunstancia. Era necesario que la secretaria o la empleada, con el mismo vestido o idéntica falda, pudiera estar bien vestida, tanto para estar en la oficina como para poder ir al cine durante la noche. Así, pues, la moda ha comenzado a operar sobre los conjuntos y sobre los accesorios: la misma falda, debidamente adaptada en diferentes sastres, puede ser utilizada para finalidades diversas; el cinturón, los guantes, los zapatos, los chales, el bolso, las joyas permiten infinitas variaciones que adaptan una misma prenda de vestir a una pluralidad de situaciones. El código vestimentario se afina.

Un código vestimentario más sutil

Un paso más y se enreda: he aquí que se pone de moda burlarse de la propia moda y llevar, en el sentido literal del término, trajes fuera de lugar: trajes exóticos, indios, mexicanos, vestidos demasiado exagerados o poco adecuados para la circunstancia, demasiado juveniles o excesivamente anticuados para la persona que los lleva. Los signos vestimentarios se desconectan de su soporte, de su uso y de su significación.

Ahora se trata de jugar con los códigos, de desviarlos de su propio uso convencional para darles un sentido personal. Si la norma del cambio subsiste, estar a la moda no es seguirla sino mostrar, mediante el uso que se hace de ella, que no se es su víctima. La vestimenta deja de anunciar la adaptación del individuo a la vida pública para expresar, en la vida pública misma, la personalidad que todo el mundo reivindica.

¿Hay por ello que concluir que los valores y normas de la vida privada han invadido la esfera de lo público? No lo creo, por dos razones.

La primera proviene de la naturaleza de las nuevas normas de la sociedad distendida. Ya se trate del tuteo, del uso de los nombres, de las nuevas formas de sociabilidad, de la evolución de las organizaciones formales, de la flexibilización de los estados legales y los papeles, del humor o de la moda, el esfuerzo por reintroducir las particularidades de la persona en la vida social es innegable. Sin embargo, no transforma a la vida pública en vida privada. A medida que nuestra sociedad adoptaba modos de regulación más ligeros para asegurar su cohesión, los códigos sociales se han hecho más sutiles y discretos. Ello no ha implicado, no obstante, su desaparición: no se puede decir cualquier cosa a un superior o a un compañero, ni vestirse de cualquier modo. Para expresarse en la esfera de lo público, la persona debe recurrir a estos códigos más complejos pero también completamente reales. Pretender, so pretexto de autenticidad, expresar una emoción en el lugar de trabajo en la misma forma en que se haría en la propia casa, es exponerse a la incomprensión. Los códigos sociales se han desplazado y aligerado: no han desaparecido ni dejado de ser sociales.

La segunda razón proviene de la evolución misma de la vida privada. El movimiento que acabamos de analizar se encuentra en efecto equilibrado por un movimiento simétrico: la vida pública penetra, infunde e informa hasta lo más secreto e íntimo de la vida privada.

La vida privada bajo influencia

Los *media*

Prensa, radio, televisión

Hemos dudado aquí en volver sobre hechos tan conocidos como el prodigioso desarrollo de los *mass media* en nuestra sociedad. Conviene, sin embargo, esbozar la cronología de esta explosión y deducir los efectos que el hecho produce sobre la vida privada.

A comienzos del siglo XX, la opinión pública penetraba en el recinto doméstico bajo una sola forma: lo impreso, el periódico sobre todo. Podríamos subrayar aquí la distancia que la prensa introduce entre la información y el lector, insistir sobre la

mediación necesariamente abstracta de lo escrito, sobre las demoras de la información. Pero también merecen ser puestos de relieve otros rasgos.

Primero el carácter esencialmente local de esta prensa. La Francia de 1912 cuenta con más de 300 diarios: 62 en París, 242 en provincias. 94 capitales de provincia están dotadas de un diario. A ello deben añadirse los semanarios o bisemanarios, es decir, 1662 títulos en provincias, a menudo más leídos que los diarios. Así, pues, la prensa de 1912, tomada globalmente, es local. Suministra tanto noticias nacionales como internacionales, pero ante todo echa raíces en el entorno inmediato de los lectores. Es, al mismo tiempo, una ventana abierta al mundo y la expresión de un espacio de conveniencia ampliado.

La guerra de 1914 estremece a esta prensa, todavía demasiado mal situada como para suministrar noticias del frente. Entonces más de un diario interrumpe su publicación y no reaparece en el contexto económico perturbado de los días siguientes a la guerra. En 1922, se publican 982 semanarios en provincias, y 860 en 1938.

En efecto, la prensa se topa entonces con una nueva competencia: la de la radio. El primer emisor data de 1920, y el de la torre Eiffel de 1922, pero su audiencia se limitaba a los receptores de galena con los que se contaba entonces. De hecho, la expansión de la radio comienza con los aparatos con lámpara, más fáciles de ajustar y equipados de altavoces. En 1930 se cuenta con unos 500 000. A comienzos de 1934 los progresos son ya visibles, pero los franceses se enteran de los acontecimientos del 6 de febrero no tanto por el 1 400 000 aparatos de radio que existen entonces como por la prensa. Por el contrario, en el momento de Múnich se escuchan febrilmente 4 700 000 aparatos de TSF; un año más tarde, hay 5 200 000: en junio de 1940, muchísimos franceses escuchan al mariscal Pétain anunciar por la radio que ha pedido el armisticio, y si la llamada del 18 de junio apenas fue oída, radio Londres desempeñó un papel importante en las noches de la Ocupación.

Los aparatos de lámpara, pesados y voluminosos, tributarios de la electricidad, y necesitados de una antena, ocupaban un lugar preponderante en las cocinas y comedores, inamovibles sobre un armario o un estante. El acto de escuchar la radio era, pues, colectivo, y las noticias encontraban a las familias sentadas a la mesa. El equipamiento de las familias, interrumpido por la guerra, continúa en 1945, pero no modifica estas condiciones de escucha. Para ello hará falta esperar a 1958.

En efecto, durante esta época se alcanza la cifra de 10 millones de aparatos de radio, y más del 80% de las familias poseen uno. La expansión de la radio parece tocar techo. El progreso tecnológico permite la revolución del transistor: los frágiles aparatos de lámparas de antaño son reemplazados por transistores que se contentan con una corriente más débil. A partir de ahora, pueden construirse receptores robustos, poco voluminosos, alimentados por pilas, consecuentemente movibles, a costes sensiblemente inferiores. En 1959, la mitad de los aparatos que se fabrican son transistores. En 1962 la gran mayoría.

Los soldados de Argelia se encuentran entre los primeros compradores de transistores: los sublevados los utilizarán en 1961. El transistor, barato y móvil, se convierte pronto en una radio individual. La utilización social de la radio se transforma: todo el mundo puede llevar su aparato de radio consigo. Para escuchar libremente una música que no gusta a sus padres, los jóvenes compran transistores: la radio llena la habitación o el cuarto de baño. Los lugares y los momentos de la vida privada se abren así ampliamente a los ruidos del mundo: el rumor del planeta llega hasta el secreto de la intimidad.

Simultáneamente, la radio familiar es destronada por la televisión. Desde los años treinta es posible transmitir imágenes a través de ondas, pero sólo a corta distancia y de manera experimental. El *Diario televisado* se lanza en 1949 en un momento en el que sólo existen 300 receptores. Los progresos son muy lentos: en efecto, para cubrir el conjunto del territorio nacional es preciso construir costosos repetidores; en 1956 sólo la mitad de los franceses, sobre un tercio del territorio, pueden recibir la "tele". Hará falta esperar a 1959 para que se cree jurídicamente la ORTF; hay entonces 1 400 000 receptores de televisión, y un poco más del 10% de las familias posee uno.

Aquí también el transistor permite reducciones de peso, volumen y precio. La difusión de la televisión se acelera: en 1964, cuando se crea la segunda cadena, hay 5 400 000 televisores instalados en cerca del 40% de las familias. Esta proporción se eleva al 62% al final de 1968, después, al final de 1974, al 82%, cuando el color llega a la segunda cadena. A finales de los ochenta, según los medios sociales, oscila entre el 88 y el 96%, dos tercios de ellos en colores.

La irrupción de la radio y la televisión en el universo doméstico constituye una mutación social de primera importancia. Nuestros contemporáneos pasan delante de la televisión una media de dieciséis horas por semana: ¡veinticuatro minutos de televisión por una hora de trabajo! Pero la televisión penetra en la intimidad de las habitaciones: todavía cuesta demasiado cara como para que cada miembro de la familia posea su propio receptor. Por ello, el espectáculo familiar de la televisión se ve completado por la escucha individual de la radio. Reunidos estos dos media son capaces de ocupar la totalidad del tiempo de la vida privada: nuestros contemporáneos piden a menudo a la radio que les arrulle y les despierte…

Los demás medios informativos se ven afectados evidentemente por esta competencia. Los periódicos retroceden. Mientras que en 1946 sólo en París se publicaban 36 títulos, en 1981 la cifra desciende a 18. Lo mismo puede decirse de la prensa de provincias, donde se pasa de 184 títulos a 75. El retroceso de la tirada también es muy acusado: una tirada de 197 ejemplares por 1000 habitantes en 1978 contra 370 en 1946. En efecto, las revistas de información o televisión se desarrollan. Igual da: la televisión y la radio dominan la información; la prensa pasa a un segundo plano y sólo viene a colmar las lagunas de lo audiovisual: información minuciosa, especializada o local. Las ondas, más rápidas y sobre todo capaces de alcanzar a todo el mundo en todas partes, prevalecen sobre la prensa.

Hay en ello algo más que un cambio de medio: lo audiovisual no introduce en el recinto de la vida privada las mismas informaciones que el periódico. A decir verdad, la función misma de la información se ve alterada.

El conformismo emancipado

La prensa de comienzos de siglo se hallaba enteramente orientada hacia la vida pública. Podía hablar de política o, más prosaicamente de comicios agrícolas, de ferias o de mercados, pero jamás de asuntos personales. La publicidad ocupaba poco lugar: cuando existía, se reducía a textos o a *slogans* y apenas recurría a la imagen; sugería menos de lo que decía. En pocas palabras, el periódico no constituía un espejo en el que fuera posible reconocerse.

Antes de la guerra de 1914 el cine ofrecía al público de las ciudades y de los arrabales sus idilios y melodramas. Durante todo el periodo de entreguerras es la diversión popular por excelencia. Algunos deploran que los obreros vayan en familia todas las semanas a ver películas en las que la moral no sale bien parada. Pero el cine permanece como algo exterior a los espectadores: si alimenta sueños y suscita identificaciones se sabe perfectamente que estas imágenes son expresión de otro mundo.

La información escrita acusa el golpe del desarrollo del cine. Éste no se limita a ficciones; todas las semanas propone actualidades filmadas y reportajes en imágenes. Puesto que las técnicas mejoran con el heliograbado (1912), el belinógrafo (1914), más tarde el offset (1932), la ilustración se impone en los periódicos. No se trata de dibujos esbozados, incluso realzados en color, sino de fotografías que aportan a la información, junto con su evidencia demostrativa, una aparente garantía de autenticidad.

El desarrollo de la prensa femenina

Las imágenes, legitimadas por su utilización documental, se prestan a otras finalidades, sobre todo en el campo de la publicidad. Ahora bien, asistimos al desarrollo de un nuevo tipo de prensa: la prensa femenina. Se conocían los periódicos de modas: el más célebre de todos era *Le Petit Écho de la mode*. Estos semanarios se limitaban a dar consejos en materia vestimentaria. En vísperas de la guerra de 1940, con *Marie Claire* (1937) y *Confidences* (1938), que pronto sobrepasan el millón de ejemplares, aparece un nuevo tipo de revista cuyo ejemplo más acabado nos lo proporciona *Elle* (1945). Estas revistas femeninas no limitan sus consejos a dar recetas de cocina o a proponer modelos de costura o de tejidos de punto. Bajo un tono

amistoso pero resuelto explican a sus lectoras cómo lavarse y maquillarse, cómo acondicionar su interior, seducir a su marido o educar a sus hijos.

Para hacer estas prescripciones más personales, las revistas femeninas emprenden un diálogo con sus lectoras: les proponen encuestas, historias vividas sobre las cuales se les pide que opinen. Ante todo abren un correo del corazón que obtiene un inmenso éxito. Évelyne Sullerot cita a este respecto el ejemplo de *Confidences*, donde el correo se amontonaba, “terrible río de angustia, tormentos, enfermedades y de vicios, llamadas de socorro de toda laya (…). Este maremoto demostraba demasiado bien que la creación de este confesionario anónimo respondía a una necesidad”. Marcelle Auclair, Marcelle Ségal o Ménie Grégoire, que respondían a algunas de estas cartas en las columnas de estas revistas, se irán convirtiendo progresivamente en directores espirituales. Constituidas en nuevas autoridades morales, todas las semanas dispensan a millones de lectores consejos más o menos íntimos, que ni siquiera han tenido necesidad de solicitar. A la confesión anónima responde el consejo a domicilio.

La intrusión de la publicidad

La publicidad encuentra en las revistas femeninas un soporte interesante. El camino había sido abierto en 1932 por *Votre beauté*, revista que se vio invadida por perfumistas y comerciantes de productos de belleza. La publicidad de las revistas, apoyada en fotografías en colores que hacen soñar y suscitan la identificación, difunde nuevas formas de consumo y, con ellas, nuevos valores y normas. La publicidad de lencería, productos de belleza, turismo estival, ha desarrollado el culto al cuerpo, descrito en el capítulo precedente. Los anuncios de zumos de frutas y yogures han modificado las prácticas alimenticias. La inmensa revolución del trabajo doméstico y la introducción en las cocinas de neveras, máquinas de lavar, cocinas esmaltadas, etc., se ha apoyado en imágenes publicitarias de cocinas-laboratorio mientras que los muebles de repisa relegaban los antiguos aparadores a las chamarilerías. La publicidad ha sustentado igualmente el desarrollo de los medios audiovisuales que a su vez han servido para difundir ampliamente sus mensajes. En efecto, la publicidad impresa muy pronto ha sido completada, después superada, por la difundida por radio y televisión. El universo de la vida privada no está solamente en contacto directo con el conjunto del planeta, sino que también se encuentra penetrado por doquier por una publicidad que transmite, junto con los mensajes consumísticos, un nuevo modo de vida y quizá una ética.

En efecto, la publicidad ha contribuido sobremanera al desmoronamiento de las antiguas reglas de la vida privada. Encaminada por definición a proponer novedades, le hacía falta vencer las resistencias. Como éstas se justificaban a menudo invocando las costumbres heredadas (“Esto no se hace”), la publicidad se ha vuelto indulgente y cómplice. Unas veces ha operado sobre el deseo de modernidad desacreditando lo

antiguo como tal ("Esto ya no se hace, es algo pasado de moda"), otras ha legitimado el deseo ("Concédase un capricho…") o valorado la independencia y el rechazo de los imperativos sociales ("Hago lo que quiero…").

De este modo la publicidad, con discreción y flexibilidad, modela la vida cotidiana de nuestros contemporáneos. Todo el mundo siente que actúa libre y autónomamente, y el resultado de estas decisiones soberanas se concreta en el hecho de que productos fabricados en serie cada día conquistan mercados más amplios. Los gustos y las modas se uniformizan mientras que todo el mundo cree cada vez más ser él mismo. La ilusión de independencia alimenta el conformismo.

La paradoja de este conformismo emancipado no se limita a los modos de vida y a los consumos, sino que también afecta a los valores y a las ideas. Los media susurran al oído de todos los grandes principios del momento. Todo el mundo cree estar bien informado, y se saluda la liberación de Camboya para, algunos años más tarde, descubrir el horror sangriento de Pol Pot. Todo el mundo cree que piensa por sí mismo y en realidad no hace más que repetir la opinión del último cronista. La radio difunde confidencias anónimas en las que los secretos del sexo esperan consejos razonables. Incluso el mundo de la imaginación se ve rodeado por imágenes externas, y los sueños de todo el mundo toman prestados una parte invisible de los fantasmas colectivos. ¿Qué investigador escribirá la historia de lo que las maneras de amar deben al cine?

No se trata, sin embargo, aquí, de una maquinación, sino del funcionamiento mismo de nuestra sociedad. En ninguna parte existen instancias maquiavélicas que se habrían confabulado para imponer su ideología. Ni las personas de los media ni los publicistas albergan tales intenciones. Después de todo constituyen una nebulosa de contornos desvaídos en la que nadie detenta el verdadero poder. En esta tropa, todo el mundo se limita a cumplir su cometido. Pero la red de los *mass media* es tan tupida que, sin premeditarlo, logra que todos se interesen por los mismos temas en los mismos momentos y para desarrollar las mismas opiniones. El público los apoya, los escucha, los mira, los lee y sustenta su éxito. Los periodistas creen tratar los problemas que interesan a la opinión, y la opinión cree a los periodistas en tanto que no se vuelven aburridos o pesados… Y para no cansar es menester personalizar. Entre los media y el público la comunicación reemplaza a la información.

La comunicación reemplaza a la información

La información presentaba los asuntos públicos como tales, en su generalidad y exterioridad. La comunicación quiere hacerlos compartir personalmente a todos: aborda los problemas generales mediante ejemplos concretos con los cuales todos los ciudadanos puedan identificarse, dramatiza y apela a los sentimientos. Pretende "hacer vivir en directo" el acontecimiento, como si el espectador fuera un actor. De este modo disuelve las fronteras entre lo público y lo privado.

Los hombres públicos-privados

Vidas privadas que interesan al público

Tomemos por ejemplo a los hombres públicos. Algunas actividades tienen como carácter el volver “públicos” a quienes las ejercen por el simple motivo de que por definición se dirigen al “público”: las actividades del espectáculo y de la política. El éxito de un actor, de un cantante, de un campeón —en la medida en que el deporte es un espectáculo— o la de un hombre político, se mide por su notoriedad, es decir, por el número de personas que le conocen. Pero este conocimiento lejano no basta: el público está ávido de un conocimiento más personal; quiere entrar en la vida privada de los hombres públicos.

Este deseo no es nuevo. La vida de los grandes siempre ha fascinado al público. Pero existía una barrera que los grandes abolían en determinadas circunstancias colocándose entonces ellos mismos en situaciones de representación: modelos de buen gusto y de buenas maneras. A veces sucedía también que esta barrera era franqueada por efracción, y se hablaba entonces de escándalo, como en el caso Caillaux. Nuestra época tiende por el contrario a suprimir esta barrera. Los divos, deseosos de hacerse famosos para acrecentar su popularidad, introducen gustosamente al público, y primero a los periodistas, en su interior, en el detalle de sus gustos, de sus amores y de sus penas. Los media cultivan este género literario y fotográfico al que el público es muy aficionado. A las confidencias voluntarias pronto añaden sus ficciones: el culto a los “olímpicos” se vende bien. Un paso más adelante y se acosa a los divos en su retiro: los teleobjetivos se obstinan en captarles por encima de los setos. Hará falta una ley, la del 17 de julio de 1970, para fijar el principio del derecho al respeto de la vida privada y para reprimir los atentados contra él.

Los olímpicos, por sus actividades profesionales y sus logros, son la muestra de un mundo inaccesible; por su vida privada son hombres y mujeres como los demás. Esta mezcla de proximidad y distancia les convierte en modelos de cultura, es decir, en modelos de vida. Entonces la frontera entre lo público y lo privado se desdibuja: la puesta en escena de la vida privada de los hombres públicos —¿sería verosímil su verdadera vida privada?— asegura la difusión eficaz de normas de las que ya no se sabe si son públicas por su origen o privadas por su destino.

Esta indisoluble confusión se hace particularmente sensible en el campo público por excelencia de la política. Como los media, el mensaje político no cambia solamente de soporte sino también de universo. La palabra política se elevaba en circunstancias colectivas y en lugares públicos: brindis de banquetes, discursos en la inauguración de monumentos a los muertos, reuniones electorales bajo el cobertizo de los patios de las escuelas. Con la radio y la televisión penetra en el espacio privado del hogar. El candidato o el responsable ya no tiene ningún público que vender, sino

individuos a los que impresionar. Antes debía dominar sus gestos y palabras: ahora además necesita mirar a la cámara y seducir en la intimidad de las noches familiares. El personaje mismo del hombre político se transforma: los carteles que ayer se esforzaban por darle altura de hombre de estado, hoy prefieren mostrarle en compañía de su mujer o de sus hijos. En una reciente emisión la curva se cierra: la televisión nos lleva a domicilio imágenes de hombres políticos en sus propias casas. Las cualidades privadas que un hombre público sabe poner en escena fundan su credibilidad de hombre público.

No cabe la menor duda de que la opinión no se encuentra totalmente engañada, sino que percibe confusamente que esta palabra que toma prestado un código privado permanece siendo pública bajo su disfraz. La puesta en escena de hombres públicos en la vida privada no ha hecho desaparecer la curiosidad del público por su vida privada. No se deja de atribuirles aventuras o enfermedades —cánceres preferentemente— cuyo rumor corre con desprecio de los desmentidos. Y esto es así porque en nuestra cultura subsisten antiguos pudores; los franceses, a diferencia de los hombres políticos americanos, no dejan traslucir el estado de su fortuna ni el de su salud. Alimentan así una sospecha que avivan con escándalos: se vio por ejemplo en 1979 con el suicidio del ministro Robert Moulin. Sin embargo, paradójicamente, la incompleta sinceridad de los hombres políticos no hace más que dar mayor importancia a su apariencia de sinceridad: se dice que una determinada campaña presidencial se habría inclinado hacia uno de los candidatos por una réplica que desprendía una impresión de evidente autenticidad.

Vemos que al término provisional de nuestra investigación la historia de la vida privada no puede resumirse en una fórmula simple.

En un primer momento habíamos distinguido una divergencia creciente entre lo público y lo privado. Mientras que el trabajo emigraba fuera de la esfera doméstica para instituirse en lugares públicos según normas impersonales, una vida privada individual se afirmaba en el seno mismo de la vida privada familiar haciendo estallar a veces a la misma familia y dando a la identidad corporal un nuevo valor. Estallan las antiguas solidaridades que, fuera de la burguesía y de las clases dominantes, reunían en el enclave familiar actividades de orden público y de orden privado: por un lado, la vida privada que cada vez se hace más privada; por otro, una vida pública que cada vez se vuelve más pública.

Esta partición es demasiado radical. Demasiado sumaria también. Conduciría a resumir la organización del espacio social por la oposición de dos lugares: así, al polo público de la fábrica o de la oficina se opondría el polo privado del cuarto de aseo o de la habitación individual. Equivaldría a prescindir de la existencia de espacios de transición, mitad privados mitad públicos, que la urbanización destruye pero que se reconstituyen tenazmente en lugares diferentes a los antiguos barrios. Sobre todo equivaldría a prescindir de las múltiples interferencias que tejen entre privado y público vínculos de otra naturaleza. La organización formal del espacio público está

suavizada por las normas de la sociedad distendida: simétricamente, la vida privada se encuentra sometida de forma discreta pero siempre eficaz a la influencia de los media y de la publicidad. Nuestros contemporáneos reivindican su personalidad misma en el preciso momento en que cumplen sus papeles sociales, mientras que, en su intimidad, desempeñan los papeles privados que les sugiere la opinión. La misma política se sirve de códigos privados para abordar asuntos públicos. La frontera entre público y privado parece, pues, más bien difuminarse.

En realidad, no desaparece: únicamente se ha hecho más sutil. Más exactamente, la especialización pública o privada de los espacios y situaciones se ha acentuado por el hecho de que las normas y los códigos sociales en circulación en ambos universos se han aproximado. Una misma práctica, un mismo comportamiento, toman significaciones diferentes según los contextos. Ya no son los códigos, públicos o privados, los que especifican las situaciones o los lugares, sino que más bien ocurre a la inversa. Un nuevo equilibrio se restablece así en el que la proximidad de las normas compensa la diferenciación de los universos público y privado.

Más allá de esta reorganización en la que el sistema social conserva su equilibrio en una nueva articulación entre lo público y lo privado, el mismo individuo se nos escapa. La historia, necesariamente social, de las fronteras entre vida privada y vida pública no se confunde con la de la misma vida privada, en sus secretos. Ahora trataremos precisamente de aplicarnos a esta historia.

2
¿Una historia del secreto?

Gérard Vincent

Secretos de la historia e historia del secreto

Se sueña hoy con poder hacer lo que podría llamarse una historia del secreto… Dime lo que ocultas y te diré quién eres. Historia quizá imposible… No importa. Es preciso intentar hacerla. Después de todo, el secreto ha tenido su propia psicología y ontología, ha encontrado su sociólogo (Simmel) y su novelista (Balzac). ¿Por qué no su historiador?

PIERRE NORA

Historia e historias

Historia vivida, historia-relato

Todo libro de historia es primero la historia de un libro, y ésta no es tan simple como para que desde la primera línea tropiece con la polisemia de una palabra que, confusamente, designa todo el pasado de los hombres (es la historia vivida), el enunciado construido a posteriori por quienes están legitimados como “historiadores” (es la historia-relato), la concepción que el enunciante se forma de esta historia (¿tiene un “sentido”, es decir, una dirección y una significación?), incluso esos relatos nutridos de fuentes aproximativas realzadas con elementos imaginarios (“son invenciones”). Aquí se trata precisamente de la historia-relato. Por ello el historiador se encuentra ahí, impotente para recorrer la diversidad fenomenológica del campo de los acontecimientos. Su itinerario refleja (¿refracta?) sus fantasmas y presupuestos, en pocas palabras, su época y, más precisamente, la manera como la percibe, la asume, celebrándola (es la idea de progreso), rechazándola (la edad de oro ha quedado a sus espaldas). El historiador de los tiempos lejanos está, pues, sitiado por el periodo que no estudia: el suyo. Su texto está penetrado por el reparto que decide hacer entre el ser y la nada. Si es pesimista descubrirá en la historia universal esta “realidad concreta del mal que se extiende progresivamente ante sus ojos”, según la fórmula de Hegel. Si es optimista percibirá, como Durkheim, un esbozo de sociodicea. “Pesimista y optimista se oponen sobre lo que no existe”, escribía Paul Valéry. Se oponen igualmente sobre lo que existió.

El autor del texto que se va a leer se ha enfrentado a una doble dificultad: al relatar una historia que ha vivido, ¿no se convierte quizá en el historiador de sus

propios testimonios? Mientras que la historia-relato, “ciencia-ficción” (Michel de Certeau), “verdadera novela” (Paul Veyne), “muestra retrospectiva del devenir humano” (Raymond Aron), es siempre plural, la historia de la vida privada es necesariamente “idiota” (en el sentido griego)[10], digamos idiosincrásica, singular. Desde Tucídides a la Escuela de los Annales se ha escrito la historia de las excepciones y de las resultantes. ¿Escribir la historia *de* las vidas privadas? Es posible. Pero la de *la* vida privada ¿no se reducirá acaso a la de un artefacto, si se da por hecho que la “persona” (objeto/sujeto de nuestro estudio) es el lugar de lo no inventariable de donde está proscrita toda intercambiabilidad? Todo rostro tiene un pasado (el de un hombre, una familia, una clase, una nación), un presente (la lucha contra el tiempo), un futuro (miedo al mañana, incertidumbre en relación a la esperanza de vida puesto que todos nosotros estamos condenados a muerte…), el rostro en todos sus estados. Nietzsche decía que ningún pintor puede reproducir un árbol en la diversidad de todas sus hojas y movimientos. De ningún hombre poseemos el relato exhaustivo de su vida. Incluso aquellos que han apurado al máximo el exhibicionismo literario —Michel Leiris— sólo nos dejan leer momentos seleccionados de su existencia.

Hacer una introducción a la historia de la vida privada equivale a subrayar previamente el *tempo* diferencial de los niveles de existencia social. Historia evidentemente acumulativa, ¿aditiva? La de las ciencias y técnicas. La historia de la vida privada en la que la existencia se desarrolla según un ritmo ahistórico, acrónico, es una historia hecha de repeticiones, de falsas innovaciones que en realidad no son más que avatares, miedo a la muerte, difíciles relaciones con el cuerpo, insatisfacción sexual, obsesión por el dinero, inmensa zona de estabilidad, área de lo trágico, donde perdura la dificultad de ser, interrumpida por algunos momentos —a veces eufóricos — de alegría.

La creencia más generalizada desde 1914 sostiene que el campo de la vida privada se habría restringido, que se habrían levantado las barreras del secreto, que habría retrocedido la frontera entre lo dicho y lo no dicho. Todo es ilusión. En los años veinte existían todavía tres gestores de la vida privada: el director espiritual para la vida religiosa, el notario para los asuntos materiales —incluso para el matrimonio — y el médico para lo corporal; tres hombres iniciados en los secretos de personas y familias. Además, la urbanización ha reforzado el anonimato. En el pueblo, se vivía bajo la mirada del otro. En las megalópolis, lo inconfesable —encubierto— permanece inconfesado.

La vida privada en la ciudad

En la ciudad totalitaria

A falta de una definición precisa de la vida privada, trataremos de decir lo que es en la sociedad totalitaria y en la nuestra. Cualquiera que sea el color de este totalitarismo (nazismo, estalinismo), aparentemente queda abolido cualquier tipo de barrera entre vida privada y vida pública: no secreto de correspondencia, investigaciones policiales a cualquier hora del día y de la noche, incitación a la delación, incluso en el marco familiar, etc. No hay nada nuevo en estas prácticas tan caras a las sociedades de ayer que se pretendían teocráticas, ya se trate de la España de la Inquisición o de la Florencia de Savonarola. Definir la sociedad totalitaria como aquella en la que la vida privada no existiría sería olvidar las astucias del hombre para preservar hasta el fin su "jardín secreto", y éste podría quedar reducido a la elección de la propia forma de morir. En 1984 se ha hablado mucho de la novela de Orwell, escrita en 1949 y que precisamente lleva el título de aquel año. Releyéndola podemos escapar a la tentación de caer en el pesimismo absoluto. La imaginación humana es fecunda cuando se trata de explorar las vías de la disidencia. El rigor de la obra siempre ha suscitado la herejía. Paradójicamente, se puede conjeturar que es precisamente en los países totalitarios donde la vida privada, entendida en el sentido estricto de vida secreta, encuentra un desarrollo más dilatado. En la sociedad soviética esencialmente esquizofrénica que nos describe Zinoviev, todo individuo lleva una doble vida: como ciudadano acata las normas; como prudente desviacionista las bordea como puede para abastecerse, aumentar sus ganancias y satisfacer su sexualidad. Pero existe un consenso implícito entre la institución que no es fácil de engañar y este cauto desviacionista que conoce los límites que no deben ser traspasados.

Al margen de la ley hay un culpable evidente y un inculpado potencial: el sistema saca provecho de esta forma secularizada de pecado original. El totalitarismo genera más secretos de los que acosa. "Nunca fuimos tan libres como durante la ocupación alemana" (Sartre).

En los países democráticos el problema es más complejo. El aparato estatal no se mezcla en la vida privada de los ciudadanos: existencia familiar y entramado amistoso quedan al abrigo de sus investigaciones. El sistema de los *mass media*, espontáneo u organizado, actúa eficazmente en favor de la tranquilidad social. Los media, mediante una sutil dosificación de mimetismo y catarsis, perpetúan el *star system*, principalmente en el campo deportivo, y se convierten en centros de intereses e inversiones agresivas fuera del campo de las luchas sociales. Si seguimos los análisis de Devereux sobre la "desorientación" de los ilotas según los cuales el esclavo siempre toma al maestro como punto de referencia para comprender lo que ve, lo que escucha, para saber lo que puede decir y pensar, nos daremos cuenta de que las sociedades "liberales" son igualmente portadoras de este mecanismo. No debemos olvidar, no obstante, los nudos de totalitarismo que encubren: la mafia, los diferentes "medios" donde reina una dudosa justicia expeditiva, lo que por otra parte de ningún modo excluye las relaciones con las instituciones legítimas.

Sumaria, pero ideológicamente cómoda, es, pues, la oposición entre un mundo "libre" y otro que no lo sería. A este último pertenece Manila, donde se dice que la miseria obliga a veinte mil niños a prostituirse por unos pocos dólares a los pederastas que llegan en vuelos fletados, o el Vietnam, desde donde parten los *boat people*, cuyos pasajeros tienen escasas posibilidades de sobrevivir. Pero el hecho de que hayan utilizado estas escasas posibilidades para escapar del mundo que rechazan proporciona la prueba de lo inacabado de su alienación, del fracaso de esta "desorientación" querida por el Big Brother. ¿Y quién se acuerda de las treinta y cinco mil *devadasis*, chiquillas prostituidas a los sacerdotes y notables para ser "consagradas" al culto de la diosa Yelamma (en Karnataka y Maharashtra, dos estados al sur de la India) antes de ser vendidas a los burdeles de Bombay?

Así, pues, la cuestión fundamental que se plantea es la siguiente: en la ciudad, cualquiera que sea su localización, ¿qué espacio se deja al actuante? Max Weber afirmaba que la sociología "sólo puede proceder de las acciones de uno, varios o numerosos individuos separados (…), que debe conformarse a partir de métodos 'estrictamente' individualistas". R. Boudon confirma la idea: "La acción de un individuo se desarrolla siempre en el interior de un sistema de *imperativos* más o menos claramente definidos, más o menos transparentes y más o menos rigurosos". Las acciones elementales no son ni el producto de una libertad absoluta ni la consecuencia mecánica de la socialización. Admitámoslo. Resultantes estas acciones de dos sistemas de fuerzas, ¿qué parte determinante debe imputarse a cada uno de ellos? ¿A partir de qué fuentes debe apreciarse la relativa libertad de elección que constituye el fundamento de la vida privada?

¿Qué fuentes?

¿Qué lugares de memoria?

¿Dónde están los "lugares de memoria" de la vida privada? ¿En los diarios íntimos, correspondencias, autobiografías o memorias? Fuentes pletóricas y llenas de lagunas, indispensables, a menudo dudosas. Pensemos en algunos textos célebres. Por ejemplo en el *Memorial de Santa Elena* (el libro más leído durante el siglo XIX, se dice), donde el conde de Las Cases pretende reproducir las palabras del Emperador caído, en las *Memorias de ultratumba*, en las *Memorias* del general de Gaulle, en fin, en la interminable retahíla de textos apasionantes y repletos de recuerdos reconstruidos, todos ellos marcados por el sello de la amnesia voluntaria, de la preocupación por adoptar una pose ante la posteridad. Las más de las veces se trata de enunciados ficticios que nos informan más sobre los mecanismos paranoicos de sus autores que sobre la historia vivida. ¿Y qué decir de las confidencias de escritores como Gide, Genet o Leiris? ¿Se ha atrevido alguien a escribir su vida privada sin

omitir nada, sin exhibicionismos o sin retroceder ante las confesiones que implican a terceros, sin riesgo de represalias? Creemos que nadie. Pues lo indecible no es solamente lo que el código social condena al silencio, sino que procede igualmente del acto de escribir, “traducción” aproximativa y empobrecedora de la “vida interior”.

La ley, guardiana del secreto

¿Qué ocurre cuando el historiador desea curiosear en los archivos privados para exhumar textos no destinados a la publicación? Se topa con la ley, guardiana de la intimidad. La ley de 3 de enero de 1979 y el decreto de 3 de diciembre de 1979 han regulado los archivos: el plazo de treinta años para la comunicación del contenido de los archivos públicos ha sido ampliado a sesenta, cien, ciento veinte e incluso ciento cincuenta años según la importancia que la ley conceda al secreto protegido. La administración de los archivos ha sido habilitada para recortar estos plazos cuando concurran “motivos de investigación”. Continúa, en cambio, inamovible el plazo de cien años que protege “los datos individuales referentes a la vida personal y familiar y los hechos y comportamientos de orden privado” (art. 7 de la ley de 3 de enero de 1979). Demora aumentada a ciento cincuenta años cuando los datos son “de carácter médico”. La ley de 17 de julio de 1970 enuncia que “todo el mundo tiene derecho a que se respete su vida privada”. “¡Que el historiador se abstenga de tocar la vida privada de las personas vivas! (…) El derecho vela por nuestros amores, penas, vicios, enfermedades, manías, casas, imagen… Por todo lo que la norma llama nuestra intimidad (…). Autoriza al juez a suprimir un escrito o a embargar una obra (…). El muerto no está completamente muerto si tiene herederos (…). A tenor del artículo 34 de la ley de 29 de julio de 1881, el ultraje a la memoria de un muerto puede constituir el delito penal de difamación o de injuria (…). El 14 de octubre de 1970, la Audiencia Territorial[11] recordaba que los ‘derechos del historiador’ no podían ser opuestos ante los herederos de un admirador de Sarah Bernhardt, imprudentemente acusado de haber violado a la ilustre actriz (…). Entonces, ¿cómo hacer la historia? Es el juez quien arbitra el conflicto entre el derecho y la historia”.

El formidable corpus del INSEE, del INED, las encuestas de los institutos de sondeo, del CREP, del CERC, del CORDES, etc., nos aportan innumerables datos. Los hemos utilizado relativamente poco, primero porque, al estar publicados, pueden ser consultados; después porque hemos elegido resueltamente plantear asuntos dudosos antes que repetir lo ya dicho hasta la saciedad; finalmente, por razones epistemológicas: las encuestas sobre empleo, como su nombre indica, clasifican a los empleos, a las estadísticas fiscales y a los contribuyentes, mientras que a nosotros nos interesan ante todo las personas.

El Who’s Who? *y las cosas calladas*

El *Who's Who?* proporciona un buen ejemplo de una fuente muy aproximativa —pero significativa— que nos revela lo que de la vida privada es confesable, reconocido como "moral", consecuentemente legítimo, pero donde lo inconfesable —desde lo deplorable hasta lo vergonzoso— brilla por su ausencia. Así, se nos hace la relación de los diferentes puestos sociales concomitante o sucesivamente ocupados por los miembros de esta "elite" social e ideológicamente preconstituida mientras que en cambio no se nos dice nada de las estrategias concretas utilizadas para conquistarlos, ampliarlos, retenerlos. Nos proporciona un instrumento para saber que el Sr. X fue nombrado consejero técnico o director del gabinete de un determinado ministro, después que fue ulteriormente colocado en el Consejo de Estado o en el Tribunal de Cuentas, pero en relación a esta promoción, nada se nos revela de lo que es imputable a un mérito excepcional (escuela especial, estudios superiores, etc.), a una vocación oblativa al servicio del Estado percibido como el gran ordenador de la solidaridad nacional o a una estrategia de carrera marcada por el sello del oportunismo. La biografía de un determinado alumno de la Escuela Nacional de Administración, leída en los anuarios o en el *Who's Who?* no nos dice cómo ha gestionado su capital de diplomas para transformar —en el sentido deportivo del término— sus éxitos postescolares en resultado social. La barrera de lo privado se opone a nuestra investigación. Podría llenarse un ordenador con datos obtenidos en este tipo de corpus, elaborar un programa sutil y multiplicar las selecciones: la máquina sólo puede tratar lo que se ha introducido en ella. No cabe la menor duda de que el éxito social es tanto el producto de un sistema no controlado como el resultado de una voluntad conquistadora explícita. No es vergonzoso haber nacido en una familia muy bien situada, detentadora de un capital social, económico y cultural, haber estudiado en un "buen colegio", haber sabido o podido escoger una "buena preparación"; sin embargo, esto es algo que se oculta por temor a minimizar el propio "mérito" en la conciencia del otro. Del mismo modo, el matrimonio siempre ha sido relatado como una elección desinteresada fundamentada en el amor, mientras que la preselección de la esposa potencial se ha realizado de acuerdo a la coherencia misma del sistema.

Sobre la escena se pavonean quienes han obtenido éxito. Los bastidores guardan los secretos de estas ascensiones. En la Universidad, para "llegar", una vez escogido el "buen patrón" (si es demasiado joven su red de relaciones es insuficiente; si es demasiado viejo le acecha el peligro de la jubilación), es conveniente ser miembro del comité de lectura de una revista "científica". Hablar de las obras de los demás es incitarles a hablar de las nuestras. Después dirigir una colección. Publicar para ser publicado. Incluso animar a los mediocres para que no nos hagan sombra y no intenten ocupar nuestro lugar. ¿Quién se atreverá a afirmar de un determinado tipo de mediocridad que puede ser un factor positivo en una estrategia de carrera? Lo hemos dicho anteriormente: la historia-relato es la historia de los resultados, pero no la de los caminos seguidos para obtenerlos. ¿Cómo conocerlos? ¿Por indiscreciones? Pero

¿son puros estos indiscretos? Las más de las veces se trata de fracasados, amargados, que curiosean, encuentran, revelan y se adornan con la apariencia de moralidad porque no han sabido encontrar el camino de la —llamémosla así— eficaz inmoralidad del realismo.

"¿Quién te ha hecho duque? ¿Quién te ha hecho rey?". Reyes y duques respetan la ley del silencio. El historiador no tiene por qué indignarse. Constata. Max Weber veía en la burocracia (palabra a la que no otorgaba sentido peyorativo alguno) una racionalización feliz del funcionamiento del Estado y consideraba al funcionario reclutado según principios universalistas (concursos, títulos, etc.) y promovido a su cargo de acuerdo a reglas imperativas, independiente respecto a sus superiores y subordinados, el partero de un nuevo tipo de sociedad, lo que llamamos habitualmente sociedad civil. En Francia, la existencia de esta burocracia no debe ocultar la persistencia de vínculos personales —de amistad, fidelidad, agradecimiento o linaje— que precedían a la constitución misma del Estado moderno y que hacían del clientelismo —en el sentido más amplio— a la vez la correa de transmisión del poder y el vehículo de una determinada movilidad social. En nuestro país, donde, más que en otras naciones occidentales, las estructuras de dominación prevalecen sobre las estructuras meritocráticas, estos vínculos personales que subsisten, persisten y resisten a todos los sistemas de selección fundados sobre concursos aparentemente democráticos se integran plenamente en el vasto universo del secreto.

¿Dónde está el dinero?

La respuesta es simple: por todas partes. Pero mientras que son innumerables los textos y discursos que tratan sobre la sexualidad (desde este punto de vista Michel Foucault tiene razón, ya hable del tema, ya argumente para decir que es preferible no referirse a él), los que versan sobre el dinero prefieren evocarlo antes que nombrarlo. En este dinero omnipresente, todopoderoso, que trasciende el tiempo y el espacio, algunos han visto la forma fetichizada de Dios; otros han percibido a Dios como el símbolo del dinero. El dinero, oculto o exhibido, está por doquier, incluso allí donde no se lo espera. Lo encontramos en todas las etapas de la vida. ¿Nacimiento del primer hijo? Pues bien: acaba de nacer el heredero del patrimonio. ¿Primeros amores? Se ama a quien uno encuentra y sólo encuentra a quienes pertenecen al propio medio: el dinero se desliza discretamente entre los labios de los jóvenes amantes. ¿Matrimonio? El equilibrio de los patrimonios deja de contabilizarse ante notario (¡faltaría más!), pero entran en funcionamiento mecanismos sociales que mantienen la confusión entre la necesidad y el azar. ¿La muerte? Detrás de las lágrimas de rigor, aparecen los herederos y sus manos agarran con fuerza las asas del féretro. ¿Espectáculos de los *mass media*? Los ricos se muestran a los pobres para que éstos

se acostumbren a armarse de paciencia, una paciencia que durará toda su vida. Sólo a partir del dinero construyo MI identidad: MI coche, MI piso, MI residencia secundaria, MI gusto. El enigma del buen gusto, tan caro a Kant, es también el enigma de las cuentas bancarias. Dinero ostentosamente expuesto de los “aprovechados” de la Primera Guerra Mundial; dinero enmascarado de los beneficiarios del mercado negro: dinero fundador de esas zonas de totalitarismo —ya mencionadas— que son congruentes con los regímenes democráticos: mafia y otros “medios”, ganancias de la prostitución y la droga que se invierten en el tráfico de armas, generador a su vez de otras ganancias. En el “escándalo” de las subsociedades “alternativas” ha sido el rechazo del dinero por parte de los “sesentayochistas” rezagados que, como san Juan Crisóstomo, continúan creyendo que *Pecunia pecuniam non parit*, lo que ha concitado sobre ellos rencores y resentimientos. Al pretender reemplazar el dinero por la virtud, el socialismo se condenaba a muerte…, o a la ficción.

Para Thiers, Guizot y Tocqueville la solución del problema social se concretaba en el acceso de los pobres a la propiedad. En contra de lo que pensaba Marx, la historia ha terminado por darles razón. La mitad de los matrimonios franceses —cualquiera que sea su categoría socioprofesional— son propietarios de su residencia principal; más del 80% poseen un coche; todos —o casi todos— tienen un aparato de televisión. Este trío de la modernidad —a pesar del mantenimiento de las separaciones entre los más ricos y los más pobres— preserva la paz social. En esta Francia donde la última revolución de las estructuras se remonta a hace dos siglos, desde que se manifiestan algunas “emociones populares” (Liberación, mayo de 1859, mayo de 1968), las gentes se divierten asustándose al hacerse a sí mismos la pregunta de rigor: “¿Ha llegado la situación a una fase revolucionaria?”. No hay por qué inquietarse. Según el sondeo de 1947 citado por Zeldin, a la pregunta: “¿Qué es lo más precioso en la vida?”, el 1% de los hombres y el 5% de las mujeres responden: “El amor”; el 47% de los hombres y el 38% de las mujeres: “El dinero”. ¿Qué hacer para guardar, para hacer “fructificar” el propio dinero? La Primera Guerra Mundial, haciendo estallar la inflación ininterrumpida, ha trastornado las reglas del juego. Ilusionándose sobre una probable vuelta al estado *ex ante*, el francés ha suscrito préstamos no valorados, ha atesorado. Después, escogiendo los bienes inmuebles, ha acomodado las acciones, el napoleón, a la incertidumbre del mercado. Según una encuesta de 1953, el 72% de los franceses piensan que las inversiones más seguras son terrenos, bienes inmuebles, oro, joyas y cuadros, el 16% optan por los valores mobiliarios.

A menudo son los fallecimientos los hechos que descubren la articulación entre el dinero y la familia, constriñendo a esta última a recurrir al personaje público del juez. Imaginemos el caso de un viejo muy rico, sin herederos forzosos, que lega toda su fortuna a una persona desconocida de la familia sin tener en cuenta a sus sobrinos y sobrinas. Éstos no tienen recurso, salvo probar que el testamento ha sido redactado

por un *de cuius* que no estaba “sano de juicio”. Esta expresión, aunque figura en el Código Civil, es vaga. Si el *de cuius* es “incapaz total”, corresponde al Consejo de familia hacer la partición. Pero el problema se complica con la introducción del concepto de “intervalo lúcido”. En numerosas enfermedades mentales (por ejemplo, en las manías depresivas), el enfermo unas veces está “sano de juicio”, otras no. ¿Ha sido redactado y firmado el testamento observando las formalidades legales dentro de un “intervalo lúcido”? De la respuesta que se dé a esta pregunta depende su validez. Es fácil imaginar que probar este extremo no es nada sencillo, que en este momento hacen crisis los vínculos familiares hasta entonces aparentemente sólidos: se está levantando un secreto, se pasa de lo privado a lo público.

La vida privada, el Estado y el derecho

¿Es la libertad el producto de una reglamentación?

En los textos legislativos el sintagma “vida privada” se emplea sin definición ni referente, como si encubriera una evidencia de sentido. Artículo 9 del Código Civil: “Toda persona tiene derecho a que se respete su vida privada”. Artículo 8 de la Convención europea de los derechos del hombre: “Toda persona tiene derecho al respeto de su vida privada y familiar, de su domicilio y de su correspondencia”. Artículo 12 de la Declaración universal de los derechos del hombre: “Nadie podrá ser objeto de intromisiones arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de atentados contra su honor y su fama”. Ambigüedad de esta palabra “privado” que el *Robert* define ingenuamente como lugar “al que el público no tiene acceso”. Sin embargo, un determinado público tiene acceso a lo “privado” de los casinos, a los “gabinetes privados” de las *sex-shops*, a los aseos antaño denominados “excusados”[12]: “Bajo los excusados de las señoritas de almacén se encuentran los excusados de los clientes” (*Bon Marché*, 1871). E, inversamente, ¿no pertenecen a la vida privada las visitas de los hombres honorables a las muchachas “públicas”? Los padres que llevan a su hijo a una “escuela privada” bajo contrato de asociación saben perfectamente que es el contribuyente (también por la cuenta que le trae) quien paga al profesor y hace frente a los gastos de funcionamiento. Se protesta contra la amplitud de las deducciones obligatorias, pero no se rechazan las prestaciones. Tocqueville había dibujado la silueta —todavía presente— de este Estado al que no se deja de criticar e incitar.

“Si el Estado es fuerte nos aplasta; si es débil perecemos” (P. Valéry). “En una sociedad cuya complejidad se traduce inevitablemente en tensiones, el Estado aparece como la única forma capaz de establecer el orden con movimiento” (G. Burdeau). La intervención creciente del Estado es la consecuencia de la complejidad progresiva de la existencia social. Bajo Luis XIV, este Estado no se preocupaba por la salud de los

hombres. La protección de los ancianos, mujeres y niños no interesaba al aparato del Estado. La Iglesia se encargaba de estas tareas, pero en realidad se preocupaba más de la salud de sus súbditos en el más allá que de su nivel de vida terrenal. A través de sus omnipresentes sacerdotes y vicarios ejercía un control social sobre todas las vidas privadas. Lejos de Versalles apenas había Estado. Por ello el "liberalismo" no existía. La Iglesia ejercía su alta vigilancia sobre los actos y las intenciones (la confesión). Prueba irrefutable de que un sistema dotado de un Estado débil puede ser, si no totalitario, sí al menos totalizante. Conviene estudiar la contradicción de por qué en Francia fue acusado simultáneamente de imperialismo y laxismo.

La ley de 17 de julio de 1970 sobre el derecho al respeto a la vida privada prohíbe las escuchas telefónicas y la toma de fotografías sin el conocimiento de los interesados. Al mismo tiempo, una opinión pública cada vez más asustada —por eso mismo represiva y mayoritariamente favorable a la pena de muerte— reclama la realización de profundas investigaciones sobre los criminales potenciales. ¿Cómo conducir estas pesquisas sin recurrir a las escuchas, a las fotos que se pretende prohibir? El artículo 7 de la ley de 7 de junio de 1951, al crear un Comité de coordinación de las investigaciones estadísticas de los servicios públicos, estipula que las personas interrogadas están obligadas a responder con exactitud y en los plazos fijados. Intrusión inadmisible en la vida privada, proclaman las almas sensibles, las mismas que, en nombre de la democracia, quieren que "el Estado de Francia" se encuentre en estado de permanente transparencia. Cara a los niños maltratados, la opinión denuncia los cobardes silencios de los vecinos y la pasividad de los poderes públicos. El artículo 8 de la ley de 25 de marzo de 1951 confiere al juez encargado de la tutela de los niños el derecho a emprender pesquisas. ¿Quién puede promoverlas? La denuncia, el rumor público, el cuerpo docente posiblemente atento a heridas sobre el cuerpo de los alumnos. De ahí la conveniencia de permitir que se investigue en el ámbito familiar, posibilidad hasta ahora considerada como atentatoria a la vida privada, pero que, al liberar al niño de su martirio, le permitiría escapar del padre golpeador y de la arpía cómplice, y todo ello de conformidad al artículo 312 del Código Penal que limita el arbitrio de los padres a la hora de elegir medidas disciplinarias. "En mi época, la infancia eran las bofetadas", decía Céline. El general de Gaulle creó un Ministerio de Cultura. Siguieron los Ministerios (o secretariados de Estado) del Tiempo Libre, Ocio, Medio Ambiente, etc. ¿Restricciones al área de la vida privada o respuesta a una expectativa? Si el individuo quiere destruirse mediante la droga, ¿qué derecho invocaremos para impedírselo si su comportamiento no atenta contra el orden público? Los más alérgicos a las instrucciones del Estado no reclaman, sin embargo, una implacable represión contra los traficantes. ¿No es el suicidio, que no es un crimen ni un delito, el punto culminante de la vida privada? ¿Cómo valoraremos la prohibición de trabajar antes de los dieciséis años y después de los sesenta y cinco? ¿Violación de la vida privada? ¿Protección de los niños y ancianos? ¿Protegen acaso la vida privada la legitimación, después la devolución, del

IVG? ¿No la amenazan más bien? ¿Debe responder la hospitalización a domicilio (HAD) a la megalomanía tentacular del aparato estatal que actúa a través de la Seguridad Social o más bien a una petición del enfermo? ¿Es una injerencia inadmisible de los poderes públicos la obligación de los conductores de llevar puesto el cinturón de seguridad o la de los motoristas de llevar un casco? Y ¿quién paga los accidentes en carretera? Las transferencias sociales, esto es, todo el mundo. Todo candidato a una cátedra o al CAPES[13] debe aportar un certificado de penales o someterse a un examen médico. ¿Atentado a la vida privada? En efecto. Pero ¿aceptarían los padres de los alumnos a un profesor que hubiera sido condenado a una pena aflictiva e infamante o estuviese contagiado por el Sida? Los controles fiscales suscitan una indignación comprensible, debido sobre todo a los derechos de investigación que se han otorgado a los inspectores de Hacienda. Pero ¿de qué otro medio se dispone para desenmascarar el fraude fiscal, cifrado en un décimo de los ingresos totales del Estado?

Numerosas son las decisiones y acciones orientadas a ampliar el campo de la vida privada y que implican implícitamente una llamada al derecho. El automóvil continúa siendo el símbolo de la libertad individual: permite escapar a los horarios de los trenes y de los aviones, ir a donde se quiera, y desde el punto de vista jurídico es un lugar privado. Pero adquirirlo implica someterse a numerosas obligaciones legales: permiso de conducir, seguros, patente, respeto del Código de la Circulación. El sueño de todo francés es ser propietario de una vivienda, una casa preferentemente (ayer se decía un pabellón). El Estado ha desarrollado sistemáticamente una política de acceso a la propiedad. ¿Quién se ha quejado de ella? El desarrollo de la protección social ha permitido el paso de la familia-tribu a la familia nuclear. Los ancianos, antaño alojados por sus hijos, han sido abandonados a su soledad. La familia nuclear encuadrada por el trío de la modernidad —la casa, el coche y la televisión— puede llevar su existencia secreta. Son las tan denostadas deducciones obligatorias las que proporcionan seguridad a estos aislados. ¿Irrumpe la desavenencia en esta torre de marfil? Se decide recurrir al divorcio, esto es, apelar al juez para que resuelva un problema privado. Puesto que hasta la ley de 1975 el divorcio estaba vinculado a la noción de culpa, el procedimiento implicaba averiguaciones, investigaciones, etc. El divorcio por consentimiento mutuo ha limitado la inquisición, sin suprimir por ello el pronunciamiento del juez, acto público. Suprimir éste es volver al repudio, y ¿quién decidirá los asuntos relativos a la custodia de los hijos, a la solución de los problemas pecuniarios vinculados a la liquidación de la vida en común? La vida privada sólo puede desarrollarse en un clima de seguridad, y ¿quién puede garantizarlo mejor que el aparato del Estado? Se denuncia el constante aumento del número de funcionarios incompetentes, que agotan las reservas del presupuesto, etc., y cada vez se reclaman más policías. ¿Es preciso recordar que no son los magistrados quienes hacen las leyes, sino los representantes elegidos por la nación? La imaginación del legislador,

siempre limitada, no puede prever la diversidad de los litigios. Entonces la jurisprudencia tiene fuerza de ley. El juez ya no se contenta con aplicarla, la hace.

Sin confesárselo, la opinión rechaza lo que se encuentra al margen de un marco jurídico. Se percibe claramente este hecho a propósito de las bandas de jóvenes. No es una casualidad que fuesen el blanco de la ley “anticamorristas” y en gran parte también de la ley de “Seguridad y Libertad”. Desde hace mucho tiempo se anima a los jóvenes a integrarse dentro de un marco jurídico, ya sean los scouts de ayer o la Casa de jóvenes y de la cultura de hoy en día. Las alcaldías se preocupan por construir estructuras de acogida para los jóvenes, para “rodearlos”, con lo que esta palabra implica de vigilancia. Se critica siempre a los planes de urbanización del suelo. Pero ¡cuántos gritos de furor se dejan oír si un determinado propietario ve erigirse frente a su casa un edificio que le priva de vista y de sol! La ley del 22 de julio de 1960 crea parques nacionales. Las primeras protestas no se hacen esperar. Son muchos, sin embargo, quienes aman vagar por estos lugares preservados. Y la plusvalía inmediata de los terrenos situados en la periferia no sólo ha hecho víctimas. Durkheim no se equivocaba cuando afirmaba que “la libertad es el producto de una reglamentación”.

¿Es el perro un hijo o un mueble?

El recurso al juez resulta de la incapacidad de los individuos para dirimir los conflictos que afectan a su vida privada. El aparato judicial no se inserta en la intimidad, sino que son los hombres y las mujeres los que se ponen de acuerdo para que entre en su casa, incluso en su cama. Para ilustrar estas palabras —y de paso distraer al lector— daremos algunos ejemplos. El 22 de enero de 1982, el juez de asuntos matrimoniales de la Audiencia Territorial de Meaux emite una ordenanza de no conciliación determinando que ambos esposos conservarán sus objetos personales y que será entregado a la mujer un perro que le pertenecía. El esposo, M. G., presenta una demanda reclamando en relación a este perro un “derecho de visita y alojamiento que se pueda ejercer el primer y tercer fin de semana de cada mes, así como durante diversos periodos de las vacaciones escolares”. Denegada la demanda, M. G. recurre. El 11 de enero de 1983, la Corte de casación de París la deniega una segunda vez al considerar que el artículo 254 del Código Civil relativo a la legislación sobre la infancia no es aplicable a un perro. En efecto, si, por una extensión considerada abusiva, se asimilara civilmente un perro a un niño, el artículo 357 del Código Penal, al reprimir el delito de no presentación del menor, de ahora en adelante sería aplicable al perro, y un esposo podría ser condenado penalmente por la no presentación de éste. Queda una pregunta sin responder: ¿Qué es jurídicamente un perro? El tribunal responde implícitamente: un “mueble” puesto que la pérdida del derecho al disfrute de un animal de recreo no implica para el otro titular del derecho indivisible ningún gasto correlativo (*Gazette du Palais*, 26 de enero de 1983).

Queridas joyas

“Las relaciones amorosas nacen en el champán y terminan en la manzanilla”, decía Talleyrand. Terminan también delante de los tribunales cuando lo que entra en juego es el dinero. En la *Antología de lo sórdido* que un día hará falta escribir, las joyas de la familia ocuparían un lugar importantísimo. El 22 de enero de 1983 la primera sala civil de la Corte de Casación determina “que un Tribunal de Apelación no puede reprocharse haber condenado a una mujer divorciada a restituir a su madrastra el anillo que había recibido el día de su petición, desde el momento en el que, apoyándose sobre cartas, ha (…) estimado soberanamente que la interesada había tenido conciencia de tener que devolver la joya a la persona de la cual la había recibido al entrar en una familia de la cual a partir de ahora iba a dejar de formar parte”. En efecto, la futura nuera (entonces prometida) se había comprometido por carta a devolver el anillo en caso de divorcio, hipótesis que por supuesto descartaba en vísperas de su matrimonio (*Gazette du Palais*, 9-10 de diciembre de 1983). El 23 de marzo de 1983, la primera Sala de lo civil de la Corte de Casación justificaba el fallo según el cual los jueces de apelación habían estatuido que una mujer divorciada debía devolver las joyas a la familia de su marido por el motivo de que se trataba de “joyas de familia”. El divorcio había sido pronunciado en perjuicio recíproco treinta años después de la celebración del matrimonio. Así, pues, la mujer había llevado estas joyas durante treinta años; fue ella la que ocurrió en casación y su recurso fue rechazado. Por este rechazo la Corte ha consagrado la noción de “joyas de familia”, confirmando la jurisprudencia del asunto La Rochefoucauld que, al término de un proceso de siete años (1954-1961), había concluido con la obligación impuesta a la nuera, después del divorcio, de restituir las citadas joyas que había recibido “a título de comodato y no de don”. Estas decisiones de 1961 y de 1983 son, pues, congruentes. Que la joya de familia sea un bien mueble —como el perro— es algo evidente, pero ¿en qué difiere de las demás joyas? La joya de familia no es ni un presente usual que, según el artículo 852 del Código Civil, no da lugar a relación alguna ni un recuerdo de familia al cual la jurisprudencia atribuya “un valor moral considerable”, reduciendo a la insignificancia su valor pecuniario (que puede no ser nulo). Para que la joya sea “de familia”, es necesario que tenga un “valor de aparato”, que encubra un elemento de ostentación, consiguientemente que no esté desprovista de valor. “La joya de que se ocupa el derecho tiene como carácter primordial el ser un mueble precioso” (decano Carbonnier, *Recueil Dalloz-Sirey*, 1984).

La Corte de Casación se cala sus gafas

Los despidos por razones derivadas de la vida privada del asalariado dan lugar a una rica, matizada y a menudo contradictoria jurisprudencia. Daremos algunos ejemplos. Una trabajadora asalariada es psicóloga en un establecimiento para niños y adolescentes que atraviesa dificultades. Divorciada, vive maritalmente con el director

del establecimiento, un religioso. Liberado de sus votos, el director contrae matrimonio con la joven y dimite del establecimiento. El nuevo director, un seglar, despide a la joven, considerando que su conducta está “en oposición con los fines del establecimiento”. El Tribunal de Apelación falla en su contra, declara el despido abusivo alegando que el establecimiento ya no es una obra católica y que los hechos que se reprochan a la asalariada “no habían producido perturbación alguna en el orden profesional”. La Sala de lo social de la Corte de Casación rechaza el recurso presentado contra este fallo (citado en el *Bulletin du dictionnaire permanent social,* 22 de marzo de 1985). Una trabajadora asalariada que había entrado al servicio de una sociedad en 1973 es despedida en 1976 a causa de sus relaciones amorosas con uno de sus superiores jerárquicos. El empresario dice haber actuado “sin esperar a que se produzca un escándalo para poner punto final a una situación que tenía como resultado crear entre los miembros del personal un comportamiento que implicaba un abandono fácilmente comunicativo por el ejemplo”. La Corte de Casación, considerando que no habían sido probados el escándalo ni el perjuicio, concluyó en la existencia de “despido sin causa real ni seria” (cas. soc., 30 de marzo de 1982). La *Enciclopedia Dalloz* da numerosos ejemplos de despidos considerados abusivos por los tribunales por haber atentado contra la libertad del trabajador en su vida privada. He aquí algunos casos: despido por el padre empresario de su hijo que se niega a abandonar a su mujer (cas. soc., 8 de julio de 1960); despido como consecuencia del divorcio entre un trabajador asalariado y la sobrina del P-DG[14] (cas. soc., 5 de abril de 1965); despido de una trabajadora asalariada por negarse a modificar su peinado, su maquillaje y sus gafas (Poitiers, 14 de noviembre de 1973); despido de un asalariado por no declarar en el momento de su contratación que era un sacerdote-obrero (cas. soc., 17 de octubre de 1973); despido efectuado por una institución católica de una institutriz divorciada que contrajo segundas nupcias (cas. ch. mixto, 17 de octubre de 1975); despido de un gerente asalariado que intentó suicidarse, sin que el buen nombre o la buena marcha del almacén se viesen afectados, etc.

Inversamente la jurisprudencia tiene generalmente como “causa real y seria” el motivo de despido de un trabajador asalariado por incompatibilidad de carácter con el director de la sociedad, pues hace el trabajo imposible. Corresponde entonces a los jueces de fondo formar su convicción y motivarla sin que la carga de la prueba incumba al empresario (cas. soc., 26 de mayo de 1981). Detengámonos sobre dos casos más singulares. Una muchacha vive maritalmente con un farmacéutico, al cual ayuda en un primer momento benévolamente, después se convierte en su asalariada, encargada de la caja y la contabilidad. Cuando se rompe el concubinato, que ha durado varios años, el farmacéutico despide a la asalariada. Ésta reclama daños y perjuicios por “despido sin causa real y seria”. La Corte de Apelación deniega su pretensión; la Corte de Casación rechaza su apelación al estimar “que la ruptura de las relaciones personales entre los interesados tenía consecuencias sobre las relaciones de trabajo que exigían, teniendo en cuenta la naturaleza de las funciones y

las de la empresa, una confianza mutua recíproca que ya no existía” (cas. soc., 29 de noviembre de 1984). Segundo caso: después de estar dos años al servicio de una sociedad, un camionero, a pesar de advertencias repetidas, se niega a llevar puestas en todo momento sus gafas cuando conduce los vehículos de la empresa, sin hacer caso de que la validez de su permiso para conducir grandes cargas está subordinado al hecho de que lleve puestas gafas con vidrios correctores. El empresario toma un día la decisión de despedirle inmediatamente. La Corte de Apelación juzga este despido pertinente, así como la ausencia de preaviso. La Corte de Casación lo confirma, puesto que “la negativa del interesado ya no permitía al empresario confiarle, incluso durante el periodo de duración del preaviso, las funciones de camionero para el ejercicio de las cuales había sido contratado” (cas. soc., 22 de julio de 1982). El rechazo del recurso abre las puertas a la imaginación: ¿Por qué este conductor se negaba a llevar gafas? ¿Le eran realmente indispensables? ¿Acaso no había conducido sin ellas durante dos años sin sufrir accidente alguno? Si no eran imprescindibles ¿por qué el cuerpo médico había sido tan taxativo? ¿Qué fuerzas incitaron a este conductor a perseverar en un procedimiento que le ha conducido a sus costas hasta la Sala de lo social del Tribunal de Casación? Jorge Luis Borges o Marguerite Duras hubieran podido imaginar lo no dicho de este asunto.

Un homosexual es menos identificable que un sacerdote

Las motivaciones de los litigantes dejan perplejo al historiador, pues la “huella” es el juicio y éste es concluyente. Un grupo de homosexuales difama al obispo de N. por haber pronunciado las siguientes palabras: “Respeto a los homosexuales tanto como a los inválidos. Pero nunca estaré de acuerdo con que pretendan transformar su invalidez en salud”. La Audiencia Territorial de Estrasburgo declara “inadmisibles” las acciones interpuestas por las partes civiles. Las pretensiones de los demandantes son desestimadas y éstos condenados a pagar al obispo una indemnización de 20 000 francos (30 de noviembre de 1982). La Corte de Apelación de Colmar confirma el fallo con los considerandos siguientes: “Las partes civiles (…) no han aportado prueba alguna de que estuviesen lo suficientemente cualificadas como para incurrir en un perjuicio personal; que en efecto su identificación no ha sido posible por las palabras generales incriminadas; que un homosexual no es identificable por el público como lo es el sacerdote de una parroquia determinada (…); que a él sólo corresponde revelar su condición, sabiendo en todo momento que esta última es considerada como anormal por una parte del público y que entonces debe asumir las consecuencias de este hecho sin poder reprochar al acusado el ser el autor de una identificación de tal naturaleza” (27 de junio de 1983).

La Corte de Casación conminada a juzgar a los muertos

El juez está obligado a mezclarse en el suicidio, el lugar más secreto de la vida privada. El 15 de junio de 1978 un camionero se ahorca en su camión durante su tiempo de trabajo. Los jueces de apelación, negándose a considerar que se trata de un “accidente de trabajo”, determinan que el interesado no tenía ningún problema en el terreno profesional; que parecía gozar de buena salud; que parecía tener problemas sentimentales susceptibles de explicar su acto. Sin desconocer la “presunción de imputabilidad” de la que se beneficiaba la viuda del difunto —el “accidente” se había producido en los lugares y tiempos de trabajo—, concluyen que se trata de un acto “reflexivo y voluntario, totalmente extraño al trabajo ejecutado aquel día”. La Corte de Casación confirma su decisión (*Legislación social*, n.º 5285, 31 de enero de 1983-D 344). Víctima el 21 de julio de 1977 de un accidente de trabajo que le deja una incapacidad permanente del 5%, un hombre se suicida el 4 de abril de 1978. Los jueces de la Audiencia Territorial, después de la Corte de Apelación, conceden a su viuda una “renta de cónyuge supérstite”, estimando que el accidente de trabajo anterior ha sido la causa del suicidio. Habiendo declarado la viuda que la víctima se había visto muy afectada por el fallecimiento de varios miembros de su familia, la caja de la Seguridad Social, estimando que la causalidad entre accidente y suicidio no estaba establecida, interpone recurso, y la Corte de Casación confirma la racionabilidad de la decisión de los jueces de apelación, determinando “que el interesado habíase visto grandemente afectado por su accidente anterior que había provocado una larga detención del trabajo que conllevaba una disminución de sus capacidades físicas y profesionales; que de ello se había seguido una depresión grave, progresiva y reactiva, que estaba en el origen del suicidio; que, en definitiva, el accidente de trabajo anterior había sido la causa generadora del acto de desesperación del asalariado” (*Legislación social,* n.º 5285, 31 de enero de 1983-D 344).

Lejos de interrumpir la pugna entre los litigantes, el fallecimiento puede suscitarla. Un hombre se encuentra “dividido” entre su familia legítima (su mujer, de la cual se encuentra divorciado, sus hijos, con los cuales mantiene relaciones ininterrumpidas) y su amante, con la cual vive desde hace muchísimos años. A su muerte, es inhumado en la tumba de familia. La amante reclama la exhumación y la inhumación en una sepultura elegida por ella. Su demanda es desestimada, pues los jueces que deciden sobre el fondo del asunto consideran que, a falta de cualquier expresión de intenciones póstumas del difunto, es a la familia legítima a quien corresponde apreciar la elección de la sepultura, que es conveniente dar preferencia a los hijos en tanto que representantes de intereses legítimos jurídicamente protegidos y que, “por añadidura, el respeto y la paz debidos a los muertos serían un obstáculo a cualquier proyecto de exhumación, pues los despojos reposan desde hace más de tres años en la tumba de familia” (Aix-en-Provence, 9 de febrero de 1983).

Desde que se introdujo en derecho penal el concepto de “circunstancias atenuantes”, a partir del delito o del crimen nos remontamos hasta sus motivaciones, y así se penetra en la esfera de la vida privada. Victor Hugo relata su horror al ver

cómo un verdugo marcaba públicamente con un hierro candente a una joven sirvienta que había robado un pañuelo. En esta época las gentes se preocupaban poco por la persona de la sirvienta, por su psiquismo, por sus relaciones con la patrona, etc. ¿Efracción en la vida privada o humanización de la justicia?

La CIL y Big Brother

¿Conseguirá la información hacer retroceder las fronteras de lo privado? La interconexión de los diferentes ficheros ya no plantea ningún problema técnico. De ahora en adelante, Big Brother puede conocer nuestro registro de antecedentes penales, historial clínico, expediente militar, desplazamientos al extranjero, las revistas a las que estamos suscritos, etc. La ley del 6 de enero de 1978 que crea la “Comisión Informática y libertad” (CIL) asegura la protección de la vida privada con sólo una excepción y que no es nada desdeñable: la grabación de conversaciones telefónicas queda autorizada por motivos de “interés público”, concepto tan vago como el de “intervalos lúcidos” mencionados en el Código Penal o como la noción de “mente sana” del artículo 901 del Código Civil. A comienzos de 1985 unos muchachos, a través de la manipulación de su Minitel, consiguieron acceder a los ficheros teóricamente altamente confidenciales. Cualesquiera que fueran las precauciones impuestas y controladas por la CIL, la programación de la confidencialidad siempre podrá ser burlada por técnicos. Se perfeccionarán los sistemas de protección y los investigadores afinarán sus métodos de violación del secreto. ¿Es seguro que ocurrirá lo peor? No, por dos razones. Piénsese únicamente en el ejército de funcionarios que haría falta reclutar para examinar la masa de datos almacenados y sintetizarlos. Pero un desciframiento electrónico fundado sobre palabras clave dejará escapar algunas informaciones. Además, al tener todo ciudadano el derecho a consultar los expedientes que le atañen, no tardaría en llegar el día en que, al disponer todo el mundo de un terminal, se podrá preguntar todas las noches al “propio” fichero para verificar —o eventualmente negar— la veracidad de las nuevas piezas registradas durante la jornada.

El secreto

Así, pues, la vida privada no podría ser definida como lo que escapa a las normas jurídicas, el matrimonio, el divorcio, el suicidio, la inhumación, el amor por un perro que requiere la intervención de un juez. ¿De qué vida privada se trata? ¿La de un corso? ¿La de un alsaciano? ¿La de un viejo? ¿La de un adolescente? ¿La de un obrero? ¿La de un profesor del Colegio de Francia? ¿La de una mujer que hace *strip-tease*? ¿Cómo reducir esta diversidad fenomenológica a un enunciado legible y

sintético? ¿Haciendo un montaje de biografías? ¿Cuáles escoger? Este libro nos pareció imposible de escribir hasta que encontramos un hilo conductor que, aunque no nos dijese todo sobre la vida privada de todos, nos permitiese elaborar hipótesis. Este hilo conductor es el secreto. No el secreto absoluto, que por esencia no deja huella, sino la frontera que se mueve, según el tiempo y el lugar, entre lo dicho y lo no dicho. Tradicionalmente la historia de la vida privada se limita a la de la familia. Nuestra ambición es franquear esta frontera e intentar una historia de la persona.

La palabra "secreto": etimología y polisemia

La palabra "secreto" aparece en el siglo XV y proviene del latín *secretus*, participio pasado de verbo irregular *secerno*, que significa separar, poner aparte. *Secerno* está compuesto por el verbo *cerno*, cribar, tamizar, y por el prefijo *se* que indica la separación. De *cerno* derivan *discerno*, que ha dado discernir (tanto lo gris de lo negro como lo verdadero de lo falso o el bien del mal), *excerno*, de donde proviene excremento, y *secerno*, que ha dado en francés secreción y secreto. A. Lévy concluye que "en el origen de la palabra secreto está, pues, la operación de tamizado del grano cuya finalidad es separar lo comestible de lo incomestible, lo bueno de lo malo. El elemento separador es un agujero, un orificio cuya función es dejar pasar o retener en función de la conformidad o de la no conformidad del objeto con el orificio". El acto de tamizar constituiría, pues, "una representación metafórica de la función anal". El secreto, definido como un saber oculto respecto a otro, contendría —siempre según el mismo autor— tres semas rectores: el saber (que puede incluir elementos del psiquismo —pensamientos, deseos, sentimientos—, elementos de comportamiento —intriga, receta de fabricación—, objetos materiales como el cajón, puerta, escalera, etc.); el disimulo de este saber (rechazo de la comunicación, no dicho, silencio, mentira); la relación con el otro que se organiza a partir de este disimulo (lo que puede generar una función de poder sobre el otro: ejército secreto, ataque secreto, agente secreto, documento secreto, etc.).

¿Existe una palabra para designar al detentador de un secreto? ¿Secretario? Sólo es parcialmente reveladora. ¿Secretor? Es la evocación de un fenómeno de secreción, consecuentemente de "traición" del secreto; ¿Secret-era? Un tiempo. ¿Secret-área? Un lugar. ¿Secret-ierra? Una investigación. Secreto es un significante fuerte, como demuestra una rápida aproximación asociativa. "Violación" del secreto: ¿quién es el violador? ¿Quién lo revela o quién lo arrebata? "Penetrar" un secreto, otra connotación sexual. Estar "puesto en secreto" es estar colocado en una situación carcelaria[15]. La divulgación del secreto/contenido está vinculada a la noción de incontinencia en expresiones tales como "soltar un secreto", "el secreto ha trascendido" (A. Lévy). El secreto es, pues, un contenido que es preciso guardar: "¿Cómo pretendemos que otro guarde nuestro secreto si nosotros mismos no somos capaces de hacerlo?" (La Rochefoucauld). El secreto está asociado a lo olfativo en

expresiones tales como “aspirar un secreto”, “estar en el ajo”, “husmear por todas partes”, “sacar los gusanos de la nariz”[16], “descubrir la maceta de rosas”, etc. También se encuentra vinculado al oído: el secreto que se propala, “es un secreto a voces”, para designar a una persona incapaz de callarse. Un “secreto de polichinela” es un secreto que no lo es, pero “tener una polichinela en el cajón” es ocultar un embarazo socialmente inconfesable. Estar “en el secreto” es aceptar —o sufrir— una red de complicidades. Pero “detentar un secreto” suscita la amenaza, la exigencia de la confesión. Esto explica que la historia del secreto esté vinculada a la de la tortura. La idea del secreto es insoportable a quien queda excluido de él. El secreto puede igualmente hacerse insoportable para quien lo detenta: quien lo revela se siente “aliviado”. No obstante, también confiere poder: una persona que está bien informada es una persona que tiene mucha influencia[17], y la policía “tiene en cuenta” sus indicadores por lo que sabe de ellos.

De la “indiscreción”

El secreto absoluto está en la consciencia —incluso en el inconsciente— del individuo. Escapa, pues, totalmente a la investigación del historiador. Pero existen secretos de familia, de grupos primarios, del pueblo, del barrio, secretos profesionales y políticos, en pocas palabras, secretos “compartidos”. La palabra “secreto” es, pues, ambigua, puesto que designa tanto lo no dicho absoluto como un determinado tipo de comunicación entre iniciados. Cuando se trata de un secreto colectivo, el historiador puede aprehenderlo, bien por “indiscreción”, bien mediante utilización sustitutiva de determinadas fuentes. Por ejemplo, inferirá del comportamiento de un determinado individuo su pertenencia a una determinada secta. ¿No es “comunicar” —es la palabra de moda y sueño del tiempo presente— solicitar el levantamiento del secreto? ¿Qué es una conversación “íntima” sino un intercambio de secretos, al que se suman algunas indiscreciones relativas a los demás? “Sólo te lo diré a condición de que lo mantengas en secreto…” Pero este secreto, apenas dicho, deja de serlo. Consiguientemente, este secreto que revelo me pesaba, me molestaba, a menos que al decirlo me haga valer o que —dando, dando— espere como contrapartida —como intercambio de palabra— la revelación de otro secreto. “Todo el mundo está de acuerdo en que el secreto debe ser inviolable, sin embargo no siempre se coincide sobre su naturaleza e importancia: las más de las veces sólo nos consultamos a nosotros mismos sobre lo que debemos decir y sobre lo que debemos callar; hay pocos secretos que siempre lo sean, y el escrúpulo de revelarlos no dura siempre” (La Rochefoucauld). No es imposible trazar la frontera entre vida familiar y vida profesional. Si por un lado el panadero hace el pan y su mujer por otro lleva las cuentas, y sus hijos, al salir de clase, reparten los pasteles, la interpenetración es total. Por el contrario, un determinado cuadro puede decir a su familia: “Mis asuntos no os incumben” y, en su vida profesional, no revelar nada de su existencia familiar.

Incluso en el seno mismo de la familia nuclear anidan secretos: no solamente el amante o la amante, sino, más sutilmente, la alergia a la gesticulación del otro o el vagabundeo de lo imaginario —en los momentos últimos, íntimos—. En los grandes conjuntos, construidos con hormigón y sin florituras a partir de la Segunda Guerra Mundial, los secretos de familia difícilmente pueden guardarse: sonoridad y promiscuidad alimentan la nostalgia de la vida en las construcciones aisladas ridiculizada por Le Corbusier, pero que renace con nuevos bríos durante los años setenta. En las bandas de niños y de adolescentes de las ciudades populares circulan las historias de familia. Secretos de administración: algunos quizá son necesarios, pero el hecho de detentar un secreto —la retención de una información— confiere un poder, o la ilusión de poseerlo, y estructura estas "zonas de incertidumbre" (M. Crozier) en las que se diluye ingenuamente la voluntad de poder de algunos burócratas. Secretos de la vida privada de las estrellas del espectáculo que excitan la curiosidad de los espectadores/*voyeurs* hasta el punto de que los ídolos han debido de construir, especialmente dedicada para las revistas especializadas, lo que Edgar Morin llama expresivamente "una vida privada-pública". Secretos de la vida privada de los hombres políticos, sólidamente guardados: el código parlamentario excluye toda alusión a las faltas de los propios adversarios, incluso de los que son enemigos. ¿Adónde se llegaría si se alimentara indefinidamente la espiral de las represalias? Si la vida privada de X ha sido repentinamente declarada "escandalosa" (Wilson vendiendo condecoraciones, Félix Faure víctima de sus excesos amorosos con la bella madame Steinheil) es porque se ha hecho pública, porque el secreto se ha levantado: pero el escándalo —que reside en el hecho realizado o en la publicidad que se le ha dado— refuerza la cohesión de los escandalizados. Viejo problema ya subrayado por Durkheim, quien afirmaba la normalidad del crimen y su efecto estructurante sobre la sociedad.

"Compartir un secreto", ya se trate de respetables miembros de clubes victorianos, francmasones, movimientos terroristas, sectas religiosas, bandas de truhanes o grupos de homosexuales, es escapar al infierno de la soledad. Pues el hecho de detentar un secreto es gratificante: funda una comunidad que vive en la espera, temida pero excitante, de la "huida" (traición de uno de sus miembros, trabajo de un indicador, etc.). Existe una fascinación por el secreto. Agatha Christie y Alfred Hitchcock nos mantienen en vilo antes de descubrirnos el secreto de la intriga. Algunos se excitan viendo por todas partes la "mano" de la KGB o de la CIA. Se sabe que existe un secreto en una determinada familia: ¿por qué no se habla jamás de ese tío (¿se ha arruinado en el juego?) o de esa abuela? (¿era prostituta?). El secreto es entonces contenedor, puesto que se ignora el contenido, pero la incertidumbre de la que se rodea basta para crear, en el exterior del círculo de los iniciados, una especie de comunidad.

El detentador de un secreto experimenta a menudo una pulsión de comunicación. Los lugares de confidencialidad son inesperados. En los medios de transporte

(aviones, trenes, taxis) nos sorprendemos a nosotros mismos diciendo cosas que ocultamos a nuestros íntimos. Pensamos que el azar no nos permitirá encontrar por segunda vez al confidente de un instante privilegiado. Y a éste se le pueden hacer falsas confidencias, inventar una falsa biografía, disfrutar del sentimiento jupiterino de la propia diversidad escapando por un momento a la coaccionante unicidad de nuestra identidad. Desde los años setenta se multiplican asociaciones tales como SOS, etc. Esta necesidad de confiar prueba que las relaciones interpersonales permanecen bastante bloqueadas y que la "liberación sexual" (¿acaso es sólo una ilusión?), por sólo dar este ejemplo, no ha generado una liberación de la palabra. El auditor —benévolo— es anónimo e invisible, como lo era el sacerdote en el confesionario tradicional. El escuchador profesional ha reemplazado al director espiritual.

Secreto y "mantenimiento del orden"

Esta pulsión de la confesión incita a las empresas a tomar precauciones donde se imbrican vida privada y vida profesional. Daremos un ejemplo. Madame C., cuyo marido ha "muerto por Francia" durante la Primera Guerra Mundial, entra a trabajar en Michelin el 24 de diciembre de 1920. El contrato que firma en su compromiso laboral está enteramente fundado en el secreto. Madame C. declara no haber trabajado nunca en la industria del caucho. Se compromete "a mantener silencio sobre todo lo que viera o escuchara durante su estancia en la fábrica, a no tomar ni a llevarse nota alguna, documento o copia relativa a las operaciones industriales o comerciales de la Sociedad Michelin y Cía., así como a no comunicar nada a nadie tanto durante su estancia en la fábrica como a su salida de ella". Se compromete, si abandona Michelin "sea por voluntad propia, sea porque fuese despedida, a no trabajar en ninguna otra industria del caucho durante tres años (…). Del hecho de que madame C. dedique todo su tiempo y trabajo a la sociedad resulta el acuerdo formal de que las invenciones y perfeccionamientos relativos a la industria de la Sociedad Michelin que pudiera hacer durante el tiempo en que estuviera al servicio de esta última pasarán a pertenecer a la sociedad y en su caso las patentes serán inscritas a su nombre". Como contrapartida, la sociedad desarrolla un amplio paternalismo concediendo numerosas facilidades de vivienda, ayuda social, jubilación y promoción social de los descendientes.

Pero estas "ventajas" van en provecho igualmente de la sociedad que forma sus propios cuadros en su escuela técnica llamada "La Misión", de la cual salen ingenieros y técnicos útiles sólo para la buena marcha de la empresa, esto es, sin un diploma que sea negociable en el mercado nacional de trabajo. Se cuenta que, después de la Segunda Guerra Mundial, el general de Gaulle, habiendo manifestado el deseo de visitar las fábricas, sólo se encontró con un gerente de la sociedad que le hizo recorrer los talleres…, cuyas máquinas se encontraban enfundadas.

El secreto es uno de los fundamentos de la estabilidad social. Si se supieran todas las cosas, volaría en pedazos esta forma/fuerza discreta del mantenimiento del orden que es la resignación. El mundo se encuentra dominado —no decimos dirigido— por los grandes manipuladores del secreto. Daremos dos ejemplos entre otros muchos posibles: Hua Guofeng, quien dirigió la política, y Andropov, director de la KGB. Y De Gaulle escribió en *El filo de la espada*: “La autoridad no se concibe sin el prestigio, ni el prestigio sin el alejamiento”. El secreto quizá es también la condición de existencia de las relaciones interpersonales. ¿No es acaso el secreto lo que nos fascina en el otro? ¿Es cierto que queremos, tal como afirmamos, la transparencia del otro? Paul Ricoeur afirma que sólo la polisemia y la multivocidad permiten una “incierta” comunicación, la única posible.

El arte de pintar descansa en parte en el secreto: sonrisa enigmática de la *Gioconda*, ambigüedad de los personajes del *Cristo con la Cruz a cuestas*. La debilidad de la pintura académica no estriba en la falta de técnica ni en la banalidad recurrente del argumento, sino en el levantamiento del secreto. La excesiva legibilidad de la intención castra la imaginación. No se nos muestran mujeres desnudas sino mujeres en cueros. Por el contrario, los rasgos de la *Venus ante el espejo* apenas son visibles: sus adorables nalgas alimentan nuestros fantasmas.

El trabajo de la memoria

“La raíz del pasado se encuentra en el futuro.” Esta afirmación de Heidegger es aplicable a la historia colectiva: sería imposible comprender el pasado si se ignorasen las maneras con las que los hombres que lo vivían se proyectaban en el porvenir. Esta afirmación también es aplicable a la historia individual: ¿Cómo percibir nuestra identidad pasada si descuidamos el porvenir que entonces considerábamos? La frontera entre memoria privada y memoria social permanece desvaída. Orwell ha mostrado claramente que el totalitarismo pasa por el lenguaje y la memoria. En la sociedad que imagina, la historia-relato es incesantemente modificada en función de las exigencias del momento. Es muy probable que los franceses hayan sido víctimas alguna vez de las manipulaciones del discurso histórico. El estudio de los manuales escolares muestra que las periodizaciones establecidas están en función del estado de la historiografía: escansión funeraria cuando se afirmaba que la historia era maleable a voluntad de los “grandes hombres”; estudios sobre la larga duración de las variaciones demográficas y climatológicas y de todos los efectos que se derivan de ellas; historia de las mentalidades cuya diversidad no responde a ninguna sincronía, etc. Al leer la historia de la guerra 1914-1918 en los manuales franceses y alemanes de los años treinta nos preguntamos si se trata del mismo “acontecimiento”. En la sociedad feudal, donde únicamente los clérigos sabían servirse de la escritura, se

luchaba contra el olvido siempre posible asegurando la transmisión del recuerdo colectivo mediante ceremonias que se pretendían "inolvidables". "Todo acto social de alguna importancia debía ser público, realizarse en presencia de una numerosa asamblea, cuyos miembros guardaban en depósito el recuerdo y se esperaba que, a partir de esta ceremonia, se levantase más tarde testimonio de lo que se había oído y visto (…). Se cuidaba, por ejemplo, de introducir entre los asistentes a niños muy jóvenes, y a veces se les abofeteaba violentamente en el momento culminante del acto esperando que, al vincularse los recuerdos del espectáculo con los de las sensaciones de dolor, olvidaran menos rápidamente lo que había sucedido ante ellos" (G. Duby). En los años ochenta, y aunque la práctica de la escritura esté ampliamente extendida, se revitalizó la memoria nacional lanzando el año del patrimonio, animando una vez más a los franceses a profundizar hacia el porvenir —la modernización— con la mirada fija en el pasado. Una vez más recurrimos a la etimología: derivada de *pater*, que dio igualmente patria, patrón, patriarca —y ¿por qué no? "Trabajo, familia, patria"—, la palabra "patrimonio" evoca nuestras raíces culturales y nuestra grandeza pasada. Francia es un país que gusta de las conmemoraciones. Los americanos —los de los Estados Unidos—, nación con una historia tan corta, no dejan de sorprenderse por esta crispación sobre el pasado.

La memoria familiar trabaja hoy en día sobre documentos desconocidos —o poco difundidos— durante los años veinte. Por encima de la tradicional biblioteca —en los medios burgueses con tradición cultural—, fototeca, diapoteca, discoteca, filmoteca, videoteca, etc., reúnen un *corpus* impresionante para el mantenimiento de las huellas de la memoria. En efecto, un documento esencial, la carta, tiende a desaparecer. "Ya no se tiene tiempo para escribir." Mientras que por un lado cada vez se vive más tiempo, por otro se empieza a trabajar cada vez más tarde y se deja de hacerlo cada vez antes; las vacaciones se hacen paulatinamente más largas y la jornada de trabajo progresivamente más corta; se ha decidido dejar de tener tiempo para escribir. Sólo algunos obstinados enamorados corren el riesgo de producir estas huellas indelebles. El teléfono se adapta mejor a la civilización de lo efímero, y los prudentes piensan acertadamente que deja el campo libre a la degeneración ("Yo nunca dije eso").

El proceso de memorización funciona idiosincrásicamente. Dos personas que llevan una vida en común desde hace varios decenios han retenido selectivamente algunos episodios, y no los mismos. Cuando un viejo matrimonio evoca su pasado, los recuerdos almacenados no son idénticos en cada uno de los dos cónyuges y los que son "comunes" son valorados de forma diferente. ¿Aporta la fotografía —o su versión animada, la película— la prueba cierta de "lo que ha pasado"?. No es seguro. La foto no es neutra: se nos pide que adoptemos la postura adecuada ("Sonría"), o, cuando se trata de una instantánea tomada sin que nosotros lo sepamos, interesa captar no tanto al blanco de la foto como la huella de la subjetividad del fotógrafo. Se pretende que la Polaroid, al permitir fotos eróticas, incluso pornográficas, ha modificado los datos del problema, puesto que el revelado automático ahorra la

vergüenza de ir a buscar los positivos ante la mirada burlona del especialista. Quizá sea así. Pero ¿se mira a estas fotos, ordenadas, clasificadas, etiquetadas? ¿Qué pareja habitual, cuyo deseo recíproco ha desaparecido enigmáticamente, al llegar a la vejez, encontrará placer en volver a ver las fantasías de antaño? De hecho, la foto es también una huella de la memoria, es decir, huella abstracta a pesar de su materialidad y de que sea portadora de un enigma. “La inscripción mnémica mantiene una relación muy selectiva con el acontecimiento vivido, y las huellas no son más que reflejos muy fragmentarios de la experiencia. Lo que está grabado constituye (a pesar de la ilusión que puede producir el dispositivo de ‘alta fidelidad’) una especie de *abstract* realizado mediante la selección de algunos rasgos escogidos (…). La inscripción es, pues, ya una abstracción, es decir, una operación que, al fijar una huella, la abstrae del acontecimiento y deja a cuenta la mayor parte” (S. Leclaire).

Volver a ver en la televisión una película que se vio algunos años atrás en una sala permite percibir las tres etapas de la memoria: lo que consciente y repetitivamente es evocado; lo que aparentemente se ha olvidado pero que se recuerda enseguida; lo que está “completamente” olvidado (se sabe que, para Freud, sólo hay verdadera memoria en el sistema inconsciente —ver el descubrimiento de la *Urszenen*[18] en el análisis del “Hombre de los lobos”—). “Las operaciones del sistema inconsciente no se dejan traducir ni trasponer en la gramática y en la lógica de nuestro sistema consciente (…). El inconsciente es *otro sistema*, sin causalidad ni contradicción, radicalmente diferente de aquellos que elaboramos con nuestro pensamiento consciente (…), otro lugar, otra escena que no ordenan el espacio ni el tiempo” (S. Leclaire). Fotos, películas y bandas magnéticas ofrecen al nostálgico innumerables huellas: ¿basta todo esto para volver de nuevo presente “lo que ha sido grabado”? ¿Es una ayuda para tranquilizarme —¡por fin!— sobre mi identidad? ¿Quién soy? La respuesta era relativamente sencilla cuando la historia era “inmóvil”: las estructuras sociales —y las normas que las refractaban perennizándolas— eran estables, se moría (joven por otra parte) en el mundo del nacimiento. Pero ¿qué ocurre hoy en día? Tomemos a un individuo nacido con el siglo. ¿Qué semejanzas científicas, técnicas, demográficas y culturales existen entre 1900 y 1985? Sea cual fuere el *stock* de las huellas mnémicas materializadas, ¿no está acaso obligado a la invención autobiográfica?

El funcionamiento de lo imaginario

Ayer

“Kafka (cuenta) la historia de un hombre que pide ser admitido a la Ley. El guardián de la primera puerta le dice que dentro hay muchas otras y que no hay sala que no esté custodiada por un guardián, cada uno más fuerte que el anterior. El hombre se sienta a esperar. Pasan los días y los años y el hombre muere. En la agonía

pregunta: ‘¿Será posible que en los años que espero nadie haya querido entrar sino yo?’. El guardián le responde: ‘Nadie ha querido entrar porque a ti sólo estaba destinada esta puerta. Ahora voy a cerrarla’.”

Kafka —y Borges, que nos lo cuenta— nos abren las puertas de lo imaginario. Ya se trate de la memoria o de lo imaginario, lo social está siempre allá, como el guardián de la puerta. Maquiavelo enumeraba las astucias de que se servían los poderosos para perfeccionar la obediencia de los súbditos; la primera de ellas era saturarles de ilusiones. En el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx recuerda que los jefes revolucionarios pretenden hacerse pasar por quienes no son: Lutero por san Pablo, los jacobinos por los fundadores de la república romana. En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber se pregunta a través de qué reinterpretaciones de los textos bíblicos los reformados pudieron convertirlos en fundamentos del capitalismo moderno, finalidad completamente extraña a su contenido. No le parecía evidente que la ética cristiana y las ilusiones o las verdades (según la idea que nos hagamos de ellas) que vehicula debieran inducir a una revolución en los comportamientos económicos. Georges Sorel afirmaba que la huelga general (sin duda una utopía) reforzaba la combatividad de los trabajadores en sus huelgas efectivas. A partir de los años veinte la imaginación social ha producido, entre otros fantasmas: la “última de las guerras”, el paraíso comunista, Stalin “el hombre que nosotros más amamos”, la “planificación indicativa” que manifiesta finalmente la dominación del hombre sobre los mecanismos económicos, la descolonización que genera el desarrollo de las diversidades culturales en ámbitos democráticos, el liberalismo integral que conlleva la desaparición del Cuarto Mundo en los países ricos, los discursos de la oposición (sea cual fuere su color político) que afirman que mañana todo será posible, etc. En la época de las “tres Parcas inmortales” (la peste, el hambre y la guerra), la imaginación funcionaba simultáneamente a muy corto plazo (sobrevivir) y a muy largo plazo (estar entre los elegidos y no entre los condenados). Se puede pensar que trascendía los “órdenes”: el noble como el villano, el rico tanto como el pobre, el clérigo y el laico, podían ser portadores de la temible *Xenopsylla Cheopis*, la pulga transmisora de la peste llegada a través de la ruta de la seda. Todos creían en el infierno, en el paraíso también, lo que en la vida terrena imponía algunas limitaciones a las pulsiones sádicas y sexuales. A partir del Renacimiento, la imaginación se enriquece con el antropomorfismo grecolatino. Monoteísmo judeo-cristiano y politeísmo coincidían con el hecho de la debilidad de un hombre sometido a la indescifrable voluntad de Dios o al Destino. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, estas tradiciones permanecen vivas al enriquecerse —si nos atrevemos a decirlo— con el recuerdo de las atrocidades que acaban de vivirse. La imaginación funciona esencialmente a partir del texto, sea éste la Biblia, *Los miserables* o *La educación sentimental*.

Hoy

La sociedad contemporánea, mucho más que todas las que la han precedido, es icónica. En una sola jornada, el niño de hoy en día ve centenares, incluso millones, de imágenes: carteles en el metro o en las calles, historietas, libros escolares suntuosamente ilustrados, cine a veces, televisión todas las noches. Lo imaginario ya no funciona a partir de enunciados transmitidos oralmente o por escrito, sino a partir de la ola —la metáfora no es excesiva— de imágenes vertida por los media. Desprendido de cualquier escatología, se consagra —si el porvenir le lleva a ello— a la dominación de la naturaleza por el hombre, a la conquista de la luna (y ya no se puede decir de un distraído que “está en la luna” puesto que todos nosotros estamos en ella no a través del sueño sino mediante la ciencia), a la guerra de las galaxias. Ayer podía soñarse durante meses enteros sobre los amores entre Julie d’Etanges y Saint Preux y reflexionar largamente sobre la grandeza de alma —¿o el maquiavelismo pragmático?— de M. de Wolmar. Hoy en día ya no se tiene el tiempo de hacerlo. En la televisión, apenas terminado el cuarto episodio del folletón de *La nueva Heloísa*, irrumpe una serie dramática sobre la mafia que a su vez es arrollada por un reportaje sobre las últimas hazañas de un tenista o de un goleador. Estas imágenes con las que se nos ceba corren el riesgo de mantener la ilusión de objetividad. Ahora bien, la imagen no es neutra: todas las astucias del encuadre han sido elaboradas por Degas; los fotógrafos y los cineastas han subjetivado la presentación icónica. Y el montaje, es decir, la sucesión de imágenes en un orden determinado, da un sentido a esta cronología visual. ¿Quiere esto decir que asistimos a una revolución copernicana en el funcionamiento de lo imaginario? No lo creemos. El historiador, siempre preocupado por percibir los avatares detrás de las innovaciones, queda sorprendido por las permanencias. La imaginación humana es limitada. Ya se trate de la teratología de ayer, de los extraterrestres de hoy en día, el antropomorfismo permanece incólume. Los condenados del Bosco, como los personajes de *Goldorak* o de *Satanic*, se nos parecen como hermanos. Lo imaginario no es más que una manifestación del narcisismo, y somos incapaces de concebir a un ser que sea radicalmente “diferente”. Son los sabios y los técnicos, no los poetas y novelistas, quienes inventan formas nuevas. Naves de tres y dos cascos reemplazan al monocasco que alimentaba las ensoñaciones de los lectores de *Moby Dick*. Los satélites geoestacionarios tienen siluetas que han salido de las exigencias de la técnica: no se parecen a los obuses estratosféricos de las películas de Méliès. Se dice que los dibujos animados y los espectáculos televisados infantiles aterrorizan a los niños. Menos sin duda que los *Cuentos de mi madre la Oca* de Perrault o los ciento sesenta y cuatro *Cuentos* de Andersen. Se podía suspender su lectura. Retroceder, releer diez veces la página fascinante, en tanto que la televisión impone la irreversibilidad de su sucesión de imágenes. Así es. Pero el magnetoscopio permite la inmovilización de la imagen, la vuelta atrás y la aceleración. Hemos dicho que las tres Parcas inmortales imponían a lo imaginario no religioso construcciones a muy

corto plazo. Pero los jóvenes de los años ochenta sólo afrontan su existencia futura a muy corto plazo, ya se trate de su vida sentimental (el deseo no es eterno) o profesional (¿qué empleo tendremos dentro de cinco años?). Desde que se hundió el mito del crecimiento continuo, nuestra impotencia para imaginar el futuro inmediato duplica la de nuestros antepasados.

Las paraciencias

¿Acaso los avances científicos han firmado la sentencia de muerte de las paraciencias: transmisión del pensamiento, espiritismo, telepatía, astrología, etc.? Una encuesta SOFRES de mayo de 1982 realizada sobre 1515 personas permite responder negativamente a esta pregunta al tiempo que nos reserva varias sorpresas. Los autores han elaborado escalas de actitudes: una centrada sobre fenómenos paranormales (creencias en fantasmas, en mesas girantes, en embrujamientos, en la telepatía). Otra sobre la astrología (horóscopo, predicciones y caracterología fundadas sobre la astrología). La primera constatación es que la creencia en lo paranormal es un fenómeno cuantitativamente importante: un 42% de los encuestados cree en la telepatía, un 33% en los ovnis, un 36% en la astrología. El porcentaje de las personas que creen en las paraciencias no disminuye con el nivel de instrucción, salvo si éste es de tipo científico. Las paraciencias, al suministrar medios simbólicos para interpretar el mundo, encuentran su mejor auditorio entre los grupos que están en una situación de relativa marginalidad social: estudiantes (que todavía no están integrados), parados, mujeres inactivas y mujeres divorciadas. Estos creyentes tienen mucha simpatía por los ecologistas, estiman que “hay enfermedades que deben ser cuidadas por métodos diferentes a los de la medicina”, son favorables a la contracepción, indulgentes para con los delincuentes, partidarios de una educación permisiva y lectores de ciencia-ficción. La segunda aportación de la encuesta es que “las creencias en los fenómenos paranormales no son vividas como contradictorias con la valorización del progreso científico y técnico”. Se piensa que la ciencia explicará mañana el embrujamiento y el misterio de la vara del zahorí. Tercera y más sorprendente aportación: no solamente no hay oposición entre comportamiento religioso y creencia en lo paranormal, sino que un 48% de aquellos para quienes la existencia de Dios es incierta o probable, creen en la astrología, contra sólo un 32% entre los que no creen. Resultados que deben ser matizados por la toma en consideración de la integración de los católicos en la Iglesia: los practicantes creen menos en las paraciencias que los no practicantes. Conclusión de los autores: “Lo que Lévi-Strauss denominaba *pensamiento salvaje*, que contraponía al pensamiento científico, es un instrumento esencial en la percepción de la realidad, incluso en nuestras propias sociedades llamadas industriales y técnicas”.

Las guaridas del secreto: humillación, vergüenza y miedo

El exhibicionismo sexual y depredador de moda en los años ochenta no debe enmascarar la extensión de lo no dicho. Siempre se encuentran auditorios complacientes para escuchar las narraciones de las proezas sexuales, robos en los supermercados o fraudes en los medios de transporte. El silencio no transgredido es la confesión de la vergüenza. Para algunos vergüenza de su amor por el dinero, vergüenza de una tara física: sólo leyendo la biografía escrita por “otro” nos enteramos de que monsieur X era cojo, sifilítico —raras son las provocaciones al estilo de Flaubert— o impotente. Vergüenza de las humillaciones sufridas. Dos mil años de cristianismo no han logrado que “perdonemos a quienes nos ofenden”. Sobre el musculoso hombro de un camionero aparece un tatuaje bien conciso: “Perdonar quizá; olvidar, jamás”. La humillación muy antigua siempre es susceptible de anamnesis: ésta relanza el odio. Mecanismo que atañe tanto a los pueblos como a los individuos: verano de 1985, los chiítas ayer humillados en el sur del Líbano por los palestinos pueden finalmente exudar su odio. Los palestinos tenían armas. Los chiítas no. A partir de ahora los papeles se invierten.

Entre las permanencias —los “residuos” habría dicho Pareto— figura la incertidumbre cuya historia también haría falta escribir. En los años veinte se trataba todavía en parte de la incertidumbre climatológica, la misma que ritma hoy en día el hambre o la supervivencia de las poblaciones africanas; se trataba también de la incertidumbre en relación a la salud: sífilis, tuberculosis, “gripe dañina” septicemia, etc. Hoy en día, “primaveras lluviosas, veranos podridos” ya no generan hambres en Francia; la tuberculosis ha sido vencida; la sífilis parcialmente dominada. Es cierto que las ETS (enfermedades de transmisión sexual) toman el relevo. Pero han nacido nuevas incertidumbres: duración de una pareja, empleo. Los agricultores —por no poner más que un ejemplo— saben que sus hijos no les sucederán, que ellos mismos, quizá sólo dentro de diez años, serán OS[19]… si la robótica no ha borrado a los OS de las listas de la población activa.

La historia de la vida privada es también la historia del miedo, la de los miedos. ¿Miedo al Apocalipsis nuclear? En 1985, durante el cuarenta aniversario del bombardeo de Hiroshima, la prensa nos informa de que las dos superpotencias poseen un almacenamiento potencialmente destructor que representa quinientas mil veces la potencia de la bomba lanzada el 6 de agosto de 1945. Paradójicamente, esta formidable revolución tecnológica, que permite destruir varias veces el planeta —una vez bastaría—, no parece haber sido interiorizada. Las gentes continúan viviendo instaladas en los pequeños detalles de la vida cotidiana como si la supervivencia de la humanidad estuviera asegurada. Cuando las pandemias amenazaban a la humanidad con una destrucción progresiva (en el año 1300 sólo en el área del Hexágono vivían alrededor de dieciocho millones de personas, contra menos de nueve millones en 1400), el gran miedo que alimentaba la imaginación colectiva produjo las “obras de

arte” de todos conocidas. La posibilidad de una destrucción inmediata y total no es obsesiva. Por el contrario, relegada a producciones banales, alimenta distracciones —libros y películas— púdicamente denominadas “ficciones”. El verdadero miedo de los años ochenta es la inseguridad por la propia persona y por los propios bienes. En mayo de 1984, bajo el patronazgo del Ministerio de Industria e Investigación, se abre en París el primer certamen sobre seguridad, organizado por el sindicato de las industrias de material audiovisual electrónico y por el sindicato nacional de instaladores de alarmas. “Así pues, los miedos han entrado en la era del comercio. La necesidad de seguridad llama al oficio, y, de rechazo, los profesionales no se hacen rogar para mantener nuestros temores. Hay para todos los gustos, todos los tamaños, todos los temores. En el mercado del miedo los negocios van bien.”

El miedo desempeña un papel específico en la protección del secreto. “No quiero saberlo.” ¿Por qué? Porque la denegación —como la mentira— es una simplificación. El hombre sin Dios tiene necesidad de “personajes históricos, carismáticos”. Poco importan sus pequeñeces, mezquindades y rencores. Todo consiste en fabricar líderes sin cualidades. El heroísmo discreto, la generosidad anónima, la producción artística no “expuesta”, en pocas palabras, cualquier rechazo de ostentación es percibido como un insulto por una opinión que se propone erigirse en jurado. El juez no quiere ser juzgado.

¿Prehistoria de la historia?

¿Qué han visto quienes han nacido a comienzos del siglo XX (tendrían catorce años a comienzos de la Gran Guerra) y que consecuentemente cubren todo nuestro periodo? Las masacres del 14-18, la revolución rusa, Hitler y Auschwitz, Stalin y el Gulag, Hiroshima, Mao Tse-Tung y la revolución cultural, Pol Pot y el genocidio camboyano, la deriva de América latina con sus caudillos sangrantes y sus “desapariciones”, África asolada por el hambre, la revolución islámica y el restablecimiento de la *charia*.

Pero Hitler, Stalin, Mao y Pol Pot no hubieran conseguido nada si el mimetismo no hubiese generado innumerables sosias en miniatura. Éstos, sincera, cínicamente, o más simplemente para sobrevivir a la escala que se les había asignado, han podido dar rienda suelta a sus pulsiones sádicas.

Más angustiante todavía es la siguiente observación: los verdugos de ahora a menudo son las víctimas de ayer. Esta inversión de los papeles —el mártir convertido en verdugo— suscita una pregunta ontológica de una gran banalidad: ¿quién es el hombre? Para responder a esta pregunta los jóvenes que preparan su ingreso en la Escuela Normal Superior movilizan las bibliotecas. Nuestra vía es diferente, inductiva. Es la observación de lo trágico —Pol Pot “repitiendo” con las elites

camboyanas la trampa tendida por Esparta a los ilotas— lo que nos lleva a plantear la cuestión más antigua de la historia del pensamiento. Si se cree —tal es nuestra convicción— que la historia vivida no se explica por la voluntad de la Providencia, ni por el papel determinante de un concreto personaje carismático, ni por la eficacia decisoria y decisiva de una pequeña oligarquía, ni por la acción transformadora de las instituciones, ni por el mesianismo del proletariado y de todos los oprimidos, sino por la suma/resta (saldo) de las voliciones de una multitud de individuos que han interiorizado una ética —digamos un acuerdo entre normas y valores—, es precisamente el estudio de la vida privada lo que nos permite esperar acceder al conocimiento del sujeto social. Es lo que nos incita a proseguir nuestra investigación, simple reflexión epistemológica, primer jalón de una prehistoria de la historia-relato.

Guerras dichas, guerras silenciadas y el enigma de la identidad

¿Qué ha pasado la primera vez que ha descargado los cadáveres,
cuando se han abierto las puertas de su primer camión de gas?
¿Qué podía hacer? Lloraba…
Durante el tercer día ha visto a su mujer y a sus hijos.
Ha depositado a su mujer en la fosa y ha pedido que le mataran.
Los alemanes le han dicho
que todavía tenía fuerzas para trabajar y que no le matarían ahora.

MORDECHAÏ PODCHLEBNIK
(citado en *Shoah*)

La guerra permanente

La revolución permanente es una utopía; la guerra permanente una realidad. 1914-1985: Primera Guerra Mundial, Guerra del Rif, Guerra Civil española, Segunda Guerra Mundial, guerras de Indochina, Corea, Vietnam, Argelia, guerra llamada “fría”…, y sólo citamos las principales. La guerra, siempre presente en el pensamiento humano. Recuerdos heroicos, vergonzosos, recuerdos reconstruidos; momentos aborrecidos o privilegiados en los que matar estaba permitido o era ordenado. En los libros de historia se habla de los horrores, de los sufrimientos, de las víctimas de guerra. Nunca de sus placeres, de sus goces. Alegría de matar, de robar, de violar, de humillar. La guerra pertenece a la vida privada…, estos intermedios en los que se puede dar o recibir la muerte, imprevisiblemente. Estos muertos cuya lista cubre los aproximadamente treinta y ocho mil monumentos erigidos en Francia a su memoria, ¿cuántos hombres habían matado estas víctimas —a distancia, pero a veces cuerpo a cuerpo— antes de sucumbir? Morir por la patria; matar por la patria. Aquello se valora; esto se calla. Si la muerte recibida transforma a un hombre en cadáver, la muerte infligida transforma a un hombre en otro hombre. Este deseo, esta pasión de destrucción del otro, son tan fuertes que podemos preguntarnos si la paz no es la continuación de la guerra por otros medios. El vocabulario guerrero invade la política (batalla electoral), el deporte (“X ha capitulado en el tercer *set* renunciando a

combatir”), la vida privada (“prueba de fuerza entre los divorciados por guardar a los hijos”).

1914-1918: Nunca más. La guerra dicha

Testimonios

Convencidos de que “la moral no resistiría”, todos los beligerantes han mantenido el secreto de la cifra total de sus pérdidas y han maximizado las del bando enemigo. Habrá que esperar a 1921 para que el informe redactado por el diputado de Nancy, Louis Marin, informe a los franceses sobre las dimensiones reales de la hecatombe. Alrededor de 10 millones de muertos (Alemania: 2 040 000; Rusia: 1 800 000; Francia: 1 300 000; imperio austrohúngaro: 1 100 000; Reino Unido: 700 000; Estados Unidos: 114 000). Según los trabajos de J. J. Becker, Francia va a la cabeza si se relaciona el número de muertos con el de movilizados: 168 por 1000, contra 154 por 1000 alemanes. 3 594 000 franceses fueron heridos, 5 millones cayeron enfermos, teniendo presente que cada soldado podía enfermar varias veces. 7 935 000 franceses metropolitanos fueron movilizados. Por lo que hace a las clases de edad que participaron efectivamente en los combates, las pérdidas fueron del orden de 1 sobre 4. Entre las tropas combatientes, murieron el 22% de los oficiales y el 15,8% de los hombres de tropa. En la infantería, perecieron cerca de un tercio. El 41% de los alumnos de la Escuela Normal Superior que realizaban entonces sus estudios murieron. Salvo en el ejército austrohúngaro, las deserciones fueron excepcionales. El 4 de mayo de 1916, la 6.ª compañía del 60 regimiento de infantería contraataca en Mort-Homme: al final de la jornada, de un total de 143 hombres sólo quedan vivos 11. La aceptación de la muerte continúa siendo un enigma. “Me indigno ante la enorme inutilidad de nuestras pérdidas. Aunque esté enteramente dispuesto a sacrificarme, querría al menos que el derroche de vidas y fuerzas fuera dado a conocer cada vez más y que el peligro que nos amenaza, *morir de nuestra victoria*, sea entrevisto y conjurado” (capitán Jean Vigier, primero de la promoción, calle de Ulm en 1909, número uno en la cátedra de filosofía en 1912, muerto en Verdún el 12 de noviembre de 1916; texto citado por J. J. Becker). El 2 de marzo de 1916, cerca de Douaumont, alcanzado por un bayonetazo durante un combate cuerpo a cuerpo, el capitán Charles de Gaulle (ya herido dos veces) pierde el conocimiento. Es hecho prisionero. En tres días, su regimiento de 3000 hombres ha perdido 32 oficiales, 1443 suboficiales y hombres de tropa.

Verdún, 21 de febrero-18 de diciembre de 1916, 302 días de combate, 221 000 franceses muertos, desaparecidos o hechos prisioneros, 320 000 heridos; 500 000 alemanes muertos, desaparecidos o heridos. Un millón de hombres muertos o heridos. ¿Por qué? Por nada: los franceses reconquistaron el terreno ocupado por los alemanes

al comienzo de la ofensiva. Para el estado mayor francés el hecho constituyó una sorpresa total. Al decretar Joffre este ataque "improbable", hizo retirar los cañones de los fuertes, sobre todo el de Douaumont. Castelnau afirma que basta con la primera línea de protección. Los especialistas concuerdan en reconocer la superioridad del alto estado mayor alemán sobre el francés. Aquél había instalado trincheras de hormigón, resistentes a los obuses y que paliaban en parte los efectos desastrosos del barro mientras que éste, que continuaba creyendo posible una guerra de movimiento, sólo había establecido trincheras en tierra. La ofensiva alemana del 21 de febrero toma al alto estado mayor francés completamente desprevenido. Ya no había frente, sino "un enmarañamiento, un desmenuzamiento inextricable de posiciones que en vano se trataba de enlazar" (M. Ferro). Los combatientes experimentan todos los suplicios: el hambre, la sed (llueve mucho y los cadáveres flotan en los agujeros de obús llenos de agua), el frío, la nieve, la lluvia, la falta de sueño, "el olor pestilente causado por los excrementos y por los cadáveres en estado de putrefacción" (J. J. Becker). La increíble resistencia de los franceses en Verdún no fue la obra de un estado mayor mediocre sino el honor del hombre de tropa, de los valientes soldados[20]. Por una vez la ética de convicción y la ética de personalidad se conjugaban, convencían a cada soldado de que la suerte de la guerra dependía de su valentía. "Aislada, bombardeada a menudo por su propia artillería, cada unidad actuó por su cuenta y riesgo y sólo conocía una consigna: 'resistir'. Todas tenían la convicción de que la suerte de la batalla podía depender de ella sola. De este modo nunca tantos hombres estuvieron tan animados, y todos a la vez, por una sola certidumbre. Nunca tantos hombres asumieron esta responsabilidad y con una renuncia tan completa. Una vez soportado el segundo golpe, permitieron al alto estado mayor reconstituir el orden de batalla, mantenerse en él, y hacerse con el dominio de la situación" (M. Ferro). Un testimonio alemán: "De repente, puertas y ventanas se abren como arrancadas de sus goznes. Soldados, oficiales e incluso el general, se precipitaron a la calle y permanecieron petrificados. Una tropa de soldados dementes que bajaban de la iglesia y atravesaban el pueblo pasó junto a ellos como una visión infernal. Algunos sostenían en sus manos miembros despedazados y los balanceaban a modo de porras, de suerte que jirones de carne volaban por los aires. El pánico les descubría las encías. El general les gritó algo; ríen salvajemente. Empujó a sus hombres contra ellos. '¡Detenedles! ¡Es espantoso! ¡Es espantoso!' Ninguno pudo ser capturado; ya habían rodado por la pendiente y desaparecido. Todas las pupilas se habían dilatado ante este espectáculo. Era como si la tierra se hubiera entreabierto súbitamente (…) '¿De dónde vienen estas gentes?' 'De la batalla, Excelencia'" (F. von Unruh, *Verdún*). Un testimonio francés: "A algunos pasos de nosotros, en el fondo de una trinchera, yace el cuerpo de un suboficial: está semienterrado; sólo se le ve la cabeza, un hombro y un brazo cuya mano forma un gancho. Está allí desde el día anterior, el brazo está rígido y alzado, y a esta mano, contra este brazo, se agarran todos quienes van y vienen por el ramal de

la trinchera y cada vez que pasan por allí lo derriban. Haría falta cortar este brazo o retirar el cuerpo. Nadie tiene el valor de hacerlo” (R. Cazals, Cl. Marquié, R. Piniès, *Años crueles,* 1914-1918). Lejos de Verdún las cosas no eran muy diferentes. Dos últimos testimonios: “Una noche, Jacques, en patrulla, ha visto, bajo (los) capotes desteñidos (cadáveres), ratas huir, ratas enormes con trozos de carne humana. Con corazón palpitante, se arrastró hacia un muerto. El casco había rodado. La cabeza del hombre mostraba una mueca horrible, estaba descarnada, el cráneo estaba al desnudo, los ojos habían sido devorados. Una dentadura se había deslizado sobre la camisa podrida y de la boca abierta saltó un animal inmundo” (R. Naegelen). “A las cuatro, el tiroteo alemán se detiene. Es el ataque. A doscientos metros vemos salir de tierra a un oficial alemán con el sable desenvainado. Va seguido por una tropa en columna de a cuatro y con el arma en el hombro. Parecía un desfile del 14 de julio. Estábamos estupefactos, y sin duda nuestro enemigo contaba con este efecto de sorpresa. Pero después de algunos segundos, para reanimarnos, nos pusimos a disparar como diablos. Nuestras ametralladoras, siempre despiertas, nos apoyan. El oficial alemán acaba de morir a unos cincuenta metros de nuestras líneas, y sus hombres caen y se amontonan detrás de él. Es inimaginable” (capitán Delvert, 101 regimiento de infantería).

El “valiente soldado” dispuesto a morir por la República

Al releer estos textos —unos pocos entre otros muchos—, el historiador puede hacerse la siguiente pregunta: ¿cómo pudieron estos hombres “resistir” más de cuatro años, pues los motines de 1917 fueron fácilmente sofocados por todas partes? Se pueden avanzan tres hipótesis que terminan todas ellas por reconducirnos a la vida privada. Primera, una relación con la muerte que es todavía la de los tiempos modernos, y no la de la época contemporánea. Ante el hecho de la muerte se adopta una postura de normalidad, idea que cambiará durante el periodo de entreguerras y que después de la Segunda Guerra Mundial (antibióticos, cirugía cardíaca, etc.) escandalizará. En segundo lugar, la guerra crea una nueva jerarquía fundada sobre la valentía física y la integridad. La inminencia de la muerte aniquila la omnipotencia del dinero. Aparecen elites imprevistas, cuyas virtualidades no eran visibles durante la vida cotidiana. “Sólo la valentía y la inteligencia no conocen límites”, decía Stendhal. Cuando se secunda un ataque, los atavíos de la posición social no son más que oropeles: todos los hombres están desnudos. El sentido de la solidaridad transciende las compartimentaciones sociales. El alemán es el “boche”, el asesino de mi hermano, y el espíritu de venganza del soldado predomina sobre el cansancio y el miedo. Finalmente, todos los combatientes están animados por una ética de nacionalismo exacerbado alimentada por la pérdida de Alsacia y Lorena. El “boche” es el enemigo hereditario, el predador de nuestras dos provincias, el invasor. La justicia y el derecho están del lado francés. Podemos hablar de una verdadera religión

de la patria inculcada por la escuela laica (hacia 1880, desde la escuela primaria, se ejercitaba a los niños en el manejo de armas con fusiles de madera), enseñada también en los establecimientos confesionales. El nacionalismo es un “valor” igualmente compartido por la derecha y por la izquierda (sólo se opone a él una débil minoría de esta última), lo que explica la bancarrota total del internacionalismo en 1914. Desde este punto de vista, la bandera tricolor, es decir, el rechazo de la bandera blanca (la monarquía) y de la bandera roja (el socialismo) y su adhesión al azul es emblemática de un consenso que aunó esfuerzos de laicos y cristianos. Los sacerdotes fueron tan buenos oficiales como los profesores de instituto. Trocando el hisopo por el sable, postergando cualquier tipo de ecumenismo, el sacerdote francés arremetió contra el alemán, el “boche”, el enemigo. Francia y Alemania, dos naciones cristianas, se destrozaron mutuamente durante más de cuatro años. Quizá hoy en día encontremos este fervor patriótico un poco ingenuo: sin embargo, fue lo que permitió a Francia vencer y al ejército alemán evitar la desintegración en 1918. Que la victoria francesa fue conquistada por ese civil vestido de militar que se ha dado en llamar “valiente soldado” es una convicción compartida por todos los antiguos combatientes. Estudiando meticulosamente los monumentos erigidos en honor de los muertos, Antoine Prost subraya el hecho de que las ceremonias de inauguración y conmemoración estuvieron marcadas por el rechazo del culto a la personalidad. Este autor insiste sobre la desconfianza, incluso hostilidad, del “valiente soldado” respecto al oficial de carrera: es con el civil movilizado en tanto que oficial con el que mantiene mejor relación, por el hecho de que es “un jefe próximo y humano, fundamentalmente idéntico a los hombres que dirige, ciudadano, como ellos, movilizado, que ejerce la autoridad sólo temporalmente y afronta como ellos los sufrimientos y la muerte”. No hay obligación legal de construir un monumento a los muertos y la ayuda del Estado es modesta (ley de 25 de octubre de 1919). No obstante, la mayoría de los treinta y ocho mil municipios erigen e inauguran sus monumentos antes de 1922. Antoine Prost distingue cuatro tipos: el monumento cívico, muy sobrio (lista de muertos, eventualmente una cruz de guerra); el monumento patriótico con el “valiente soldado” triunfante (sobre este tema, se esculpieron novecientos ejemplares según un modelo de Eugène Benet); el monumento funerario patriótico: “valiente soldado” muriendo rodeado de dos siluetas que sugieren las figuras de la madre y la esposa; el monumento pacifista, antimilitarista (el de Châteaux-Arnoux representa a un hombre quebrando una espada con la inscripción: “¡Maldita sea la guerra!”; sobre el de Saint-Martin d’Estréaux (Loire) puede leerse: “Balance de la guerra: más de 12 millones de muertos… Escandalosas fortunas construidas sobre las miserias humanas. Inocentes llevados al paredón. Culpables condecorados… ¡Maldita sea la guerra y sus autores!”). Las conmemoraciones anuales no son organizadas por los poderes públicos, sino por las asociaciones de antiguos combatientes. “Lo que importa es que la fiesta del 11 de noviembre esté desprovista de cualquier tipo de aparato militar. Ni toma de armas, ni

revista, ni desfile de tropas. Es la fiesta de la paz lo que celebramos, no la fiesta de la guerra” (*Diario de los mutilados*, 14 de octubre de 1922). “El 11 de noviembre es una manifestación funeraria. Un minuto de silencio, forma laica de oración. Antes o después, lectura de todos los muertos del municipio, y, tras pronunciar sus nombres, un niño de las escuelas y un antiguo combatiente responde: ‘Muerto por Francia’ o ‘Muerto en el campo del honor’(…). No se celebra al ejército, ni siquiera a la patria. Por el contrario, es la patria la que rinde homenaje a los ciudadanos (…). ¿Quiénes hablan? Los elegidos que encarnan a la colectividad, los antiguos combatientes. No hay estrellas. La república es un régimen en el que los ciudadanos deben aprender a servir de manera desinteresada y personal. No se cita a Foch, ni a Joffre, ni a Pétain (…). Los vivos son invitados a ser dignos de los muertos (…). Las ceremonias del 11 de noviembre se muestran como el único culto republicano que ha tenido éxito en Francia y que ha suscitado la unanimidad popular” (A. Prost). Conclusión del mismo autor: “Una República que no se enseña ni se celebra es una República muerta, es decir, una República por la cual a partir de ahora ya no se debe morir: esto se vio claramente en mayo de 1958 y antes en 1940”. Y estos niños de las escuelas que recitan monótonamente: “Muertos por Francia” a menudo eran huérfanos: entre 1914 y 1918 aparecieron un día en la escuela con un delantal negro completamente nuevo y muy planchado. Ejemplo sorprendente de la conjunción entre la vida privada y vida pública.

La Gran Guerra, acontecimiento contemporáneo de la revolución rusa, inaugura una nueva etapa en la historia de la humanidad. La inseguridad de las fortunas, de empleo, que penetra en las clases populares, alcanza también a la burguesía. Después de los años de machacona propaganda, se generaliza un sentimiento de incredulidad. Es una guerra contada, repetida, enseñada a los huérfanos en el medio familiar. En todas las familias hay una viuda, huérfanos, mutilados, entre ellos destacan los “caras destrozadas”. En la mesa se evocan los Dardanelos, Verdún, las atrocidades de los alemanes, se celebra a los héroes, se denigra a quienes se escondieron, a los especuladores de la guerra y a los “nuevos ricos”. Se rechaza recibir a quienes, en los tiempos de sufrimiento, no dieron la cara. Los antiguos combatientes del mismo regimiento se reúnen periódicamente en cenas en las que evocan los recuerdos bélicos, estas historias de hombres. Muchos son quienes quedan definitivamente marcados por estos años de horror, incapaces de readaptarse a una vida civil que, pocos años después, se vería trastornada por la gran depresión. Para una unidad “descendiente” de Verdún, bastaba con preparar la mitad de los camiones necesarios para ir al lugar de la batalla. El recuerdo imborrable alimenta las noches de insomnio y llena las pesadillas. Y enseguida aparece claro que esta guerra no es la última. En 1923 se produce el *putsch* en Múnich; a partir del final de 1929 se asiste a la “resistible ascensión” de Hitler. Es irresistible. Las familias francesas se encuentran atenazadas: el recuerdo de la guerra, el temor de que vuelva a empezar. De ahí una especie de apatía. El nazismo se extiende: restablecimiento del servicio militar,

remilitarización de la zona renana, Anschluss, Múnich…, no se hace nada. La mayoría de los antiguos combatientes son pacifistas: “Nunca más”. Los muertos de la Gran Guerra han sido —si me atrevo a decirlo— seleccionados. En su mayoría se trataba de hombres con edades comprendidas entre los dieciocho y treinta y dos años, aquellos mismos que, si hubieran sobrevivido, habrían ocupado en el periodo de entreguerras los puestos de responsabilidad desde los cuales hubieran podido organizar la respuesta a los desafíos económicos que la “crisis” lanzaba a una economía que dormitaba antes de 1914 y que después se vio arruinada por la guerra. Jamás se insistirá lo suficiente sobre la tristeza de los años treinta en los que un pueblo entero, obsesionado por los recuerdos de las masacres de ayer, se instaló en una espera que habría de desembocar en el holocausto.

1939-1945: La guerra silenciada y la tentación de la denegación

Este nuevo rostro de la muerte organizada, racionalizada, descubierto en Alemania, antes de indignar, desconcierta. Todo el mundo se ha sorprendido. ¿Cómo se puede ser todavía alemán? Se buscan equivalencias por todas partes, en otros tiempos. No se encuentra nada… Una de las mayores naciones civilizadas del mundo, la capital de la música de todos los tiempos, acaba de asesinar a once millones de seres humanos a la manera metódica, perfecta, de una industria de Estado… Si se hace del horror nazi el destino alemán, y no un destino colectivo, se reducirá al hombre de Belsen a dimensiones de alcance regional. El único modo de afrontar este crimen es hacer de él un crimen de todos. Compartirlo.

MARGUERITE DURAS, *El dolor*

¿La derrota cantando?

La guerra de 1914-1918 tuvo su lado positivo: se prestó a un discurso maniqueo. ¿Cuántos son los franceses que, a partir de 1940, se negaron a escuchar la prédica masoquista de un mariscal octogenario, rencoroso y antisemita? Unos pocos. ¿Cuarenta millones de petanistas? Quizá. El historiador, que no es abogado ni fiscal, intenta comprender las decisiones personales de millones de hombres y mujeres que acababan de salir del pánico de la ruina para confrontarse a una total estupefacción. Dos millones de prisioneros embrutecidos, convencidos de su inocencia, creyendo ingenuamente en una liberación inminente. “Ser prisionero es siempre una desgracia, nunca un honor” (H. Frenay). El 28 de junio de 1940, *La Croix* publica una homilía de Monseñor Saliège, arzobispo de Toulouse, en la que se puede leer: “Señor, te pedimos perdón por haber expulsado a Dios de la escuela, de las audiencias, de la nación. ¿Qué uso hubiésemos hecho de una fácil victoria en 1940?”. Y Monseñor Baudrillart celebra el ataque nazi contra la URSS: “Han llegado los tiempos de una nueva cruzada. Afirmo que la tumba de Cristo será liberada”. El 6 de julio de 1940, Paul Claudel escribe: “Francia ha sido liberada después de sesenta años de

sometimiento al yugo del partido radical y anticatólico (profesores, abogados, judíos y francmasones). El gobierno invoca a Dios y devuelve la Gran Cartuja a los religiosos. Esperanza de ser liberados del sufragio universal y del parlamentarismo”. La “intelligentsia” adopta una postura prudente (André Gide se niega a firmar la petición lanzada contra la ejecución de los rehenes de Châteaubriand; André Malraux espera a 1943 para entrar en contacto con la Resistencia) o se compromete resueltamente: Colette, Paul Morand, Jacques Lacretelle, Mac Orlan escriben en *Combats*, el diario de la milicia; Alfred Fabre-Luce publica en 1942 una *Antología de la nueva Europa* donde se celebra a los autores franceses, pioneros del nacionalsocialismo; Derain, Vlaminck y Maillol exponen en Alemania; Drieu La Rochelle, Brasillach, Thérive y Chardonne van a reunirse con Goebbels en Nuremberg. Las estrellas no quedan al margen: Albert Préjean, Robert Le Vigan, Danièle Darrieux y Viviane Romance, obtienen éxito más allá del Rin. En *La Hija del pocero*, película de Marcel Pagnol, la heroína queda embarazada de un aviador deportado desaparecido, que vuelve para reparar su pecado escuchando el “mensaje” de Pétain (cuando se vuelva a pasar en 1945, este “mensaje” será reemplazado por la “llamada” de Charles de Gaulle). Se estima en 3 600 000 el número de franceses que, a títulos diversos (prisioneros, voluntarios, STO[21], asalariados de fábricas francesas totalmente controladas por el ocupante), trabajan para los nazis. Los mismos resistentes (quizá 250 000) tuvieron que realizar elecciones difíciles: lucha entre el maquis, errores en la liquidación de los presuntos delatores (según el Comité de historia de la Segunda Guerra Mundial, 12 000 víctimas de la depuración que no eran todas inocentes). Por lo que se refiere a los supervivientes de los campos de concentración, muchos de los cuales sólo debían su supervivencia a la muerte de los otros, volvieron irremediablemente afectados por el “síndrome del superviviente” del que se hablará después. En Verdún había buenos (nosotros) y malos (los que estaban enfrente). Ahora en cambio, ¿quién es el bueno? ¿El resistente que ha “hablado” porque ha sido torturado (o porque se ha torturado delante de él a su hijo) o quien nunca se ha enrolado en la Resistencia (con peligro de que reconstruya a posteriori una biografía imaginaria)? ¿Quién tiene derecho a juzgar? Y ¿quién puede saber lo que ha pasado? A menudo las víctimas eligen el silencio. Los niños golpeados nunca hablan.

Y de este periodo, del cual Francia ha salido vencedora por haber delegado en una pequeña minoría la misión de simbolizar el heroísmo cuyos riesgos se había ahorrado la gran mayoría, la memoria y el olvido han administrado el porvenir. ¿La memoria? A todo hombre político, adulto en los años cuarenta, se le pregunta: “¿Qué hizo usted durante esos años de vergüenza?”. A Georges Marchais se le reprocha haber partido para el STO; a François Miterrand haber recibido la francisca (con la que fue “honrado” cuando ya había elegido la clandestinidad). ¿El olvido? A partir de los años cincuenta, la clase política “levanta los ostracismos de los partidarios del régimen de Vichy. En 1947, Robert Schuman y René Coty, que habían votado los

plenos poderes de Pétain el 10 de julio de 1940, eran respectivamente presidente del Consejo y ministro, antes de convertirse, siete años después, en presidente de la República. Antoine Pinay también era petanista en 1940 y en 1948 se convertía en ministro” (J.-P. Azéma).

Shoah

La tentación de la denegación es permanente. No quiero saber que mi mujer (o mi marido) me engaña, que mi hijo se droga, que tengo un cáncer, que la tortura es diaria. ¿Conocían los franceses el holocausto? “Toda la maquinaria de muerte reposaba sobre un único principio: que las gentes no sepan adónde llegan ni lo que les espera” (Richard Glazar, citado en *Shoah*). Cuando Francia es vencida, 300 000 judíos viven en el Hexágono; de ellos la mitad son extranjeros. El 3 de octubre de 1940 se publica el “Estatuto de los judíos de nacionalidad francesa”, que será agravado el 2 de junio de 1941. Se excluye a los judíos de todas las funciones electivas o públicas, de la magistratura y del ejército. *Numerus clausus* de 3% para la Universidad, de 2% para las profesiones liberales. “Arianización” de todas las empresas judías por liquidación forzada y designación de curadores. En cuanto a los judíos extranjeros, decreto del 4 de octubre de 1940 otorgando plenos poderes a los prefectos para internarlos en los campos de concentración especiales (en la primavera de 1941, 40 000 son apiñados en estos campos, desde donde serán enviados hacia los campos de la muerte). Estos textos oficiales, al ser publicados, eran conocidos o podían ser conocidos. Mayo de 1942: todos los judíos de más de seis años deben llevar una estrella amarilla. Podía verse. Se les prohíbe entrar en todos los lugares públicos. No vuelven a aparecer en ellos. 16-17 de julio de 1942: redada de 12 844 judíos en la región parisina que son encerrados en Drancy y Vel d’Hiv. 26-28 de agosto de 1942: redadas en la zona sur. Se sabía, puesto que Monseñor Saliège, el mismo que celebraba el beneficio redentor de la derrota de 1940, las denuncia valientemente, lo que le vale la siguiente respuesta de Brasillach: “Es necesario separarse de los judíos en bloque y no guardar a los niños, la humanidad aquí está de acuerdo con la sabiduría” (*Je suis partout*, 25 de septiembre de 1942, citado por J.-P. Azéma).

En el *Memorial de la deportación de Francia*, Serge Klarsfeld, fundándose en los archivos alemanes, fija en 75 221 el número de judíos deportados hacia la “solución final” y en 2500 —esto es el 3%— el de supervivientes. Teniendo en cuenta la probable presencia de 300 000 judíos en 1940, ¿qué ocurrió con los demás? Algunos pudieron escapar, otros esconderse. En su conjunto, los franceses no fueron delatores ni héroes, pero entre ellos hubo unos y otros. Así lo prueban dos anécdotas. “El Estado francés jugó con el antisemitismo que se respiraba en el ambiente. Un médico francés, H. J., se opuso al matrimonio de su hijo Jean con una israelita, Anette Zelman, tanto fue así, que llegó a alertar al comisariado de asuntos judíos. Éste a su

vez transmitió el asunto a los responsables nazis. Los dos jóvenes renunciaron a su proyecto. Anette Zelman fue detenida en mayo de 1942. Deportada en el convoy n.º 3 del 22 de junio de 1942, no volvió de Auschwitz" (citado por J.-P. Azéma).

Una familia judía alsaciana (padre, madre, dos hijos) se refugió en el Macizo Central. Comienzos de 1943: el campesino que los socorre se atemoriza y les conmina a que partan inmediatamente, les da el nombre de un agricultor de un pueblo vecino "que quizá pueda acogerles". Marchan allí en plena noche con sus maletas. Llaman. Se les abre. El hombre que les recibe —un campesino— les cuenta que, haciendo su servicio militar que coincidió con la rehabilitación de Dreyfus, su capitán reunió a la compañía, leyó la circular ministerial que la mencionaba, guardó el papel en su bolsillo y añadió: "Para mí, Dreyfus es un traidor". Treinta y siete años después, el desprecio de este oficial por la justicia de su país había mantenido intacta la indignación de este campesino quien, hasta el momento mismo de la liberación, protegió y salvó a esta familia judía (testimonio recogido por el autor). Un agente publicitario colocó por todo París un cartel para una óptica en el que podía leerse esta frase innoble: "Lissac no es Isaac". En Jerusalén, para mantener vivo el recuerdo de la deportación, se dio a una calle el nombre de Avenida de los Justos. De un extremo al otro, se plantaron arbustos para honrar a todos aquellos —individuos o colectividades— que ayudaron a los judíos a escapar del genocidio. Allí se leen los nombres de sacerdotes, pastores y personas desconocidas. Éstos y muchos otros no han sido legitimados por la historia-relato. A la pregunta planteada más arriba, ¿lo sabían los franceses?, creo que podemos dar la respuesta siguiente: viendo a los judíos desaparecer, conocían la deportación; pero no más que los mismos judíos, no podían concebir lo que era la solución final. "¿Las nuevas cámaras de gas? ¡Vamos! … Se podía terminar con tres mil personas en dos horas" (Franz Suchomel, SS Unterscharführer, citado en *Shoah*).

Inimaginable.

Guerras ocultas

Argelia

La palabra oficial no gusta llamar a las cosas por su nombre. Desde el 1.º de noviembre de 1954 hasta el 19 de marzo de 1962, 2 700 000 soldados partieron hacia Argelia. 25 000 perecieron allí, muertos en combate o de forma accidental (manejando las armas sobre todo). Un millón de hombres fueron hospitalizados, 250 000 resultaron heridos o gravemente enfermos, 80 000 cobran una pensión de invalidez (cifra insuficiente, pues se declararon numerosos trastornos psíquicos varios meses después de volver a la vida civil). Jurídicamente, esta guerra no existe. Se trata de operaciones de "mantenimiento del orden". No es exagerado hablar del silencio de

una generación. Los veteranos entran en un estado de indiferencia. Algunos testimonios: “Para nuestro círculo, la guerra, en cualquier estadio en el que se encuentre, había terminado el mismo día en que entramos en ella. Todavía se decía con gusto que *habíamos hecho nuestro servicio* en Argelia. Un servicio un poco largo, es todo”. “Se daba por hecho que éramos víctimas de la ‘guerra sucia’. Es un papel que no tenía nada de exaltante. De todos modos, ¿para qué contar lo que habíamos vivido, puesto que nadie nos escuchaba? Tanto más cuanto que nosotros preferíamos hablar de otras cosas.” “Nosotros, los heridos, jamás fuimos merecedores de la mínima consideración. La única visita que he recibido en el hospital ha sido la de un suboficial, para el informe. Me ha preguntado si me había herido voluntariamente… Los únicos que tendrían algo que decir no pueden: son los muertos” (un sargento con aptitudes que ha perdido una pierna al pisar una mina francesa olvidada). ¿Quién se acuerda del 16 de octubre de 1977, fecha en la que el soldado desconocido de África del Norte fue trasladado a la necrópolis de Nuestra Señora de Lorette (Pas-de-Calais)? ¿Quién conoce incluso la existencia de esta necrópolis? Ahora bien, esta guerra fue ambigua. No solamente hubo represión, masacres, torturas (¿cuántas víctimas argelinas?), las estimaciones varían de una cifra al doble, de 500 000 a un millón. También participaron las SAS (secciones administrativas especializadas), que luchaban contra la falta de enseñanza, que pretendían, sin duda ingenuamente, pero a menudo de forma sincera, proseguir la obra “bienhechora” de la colonización. Un testimonio: “En determinados casos, ser instructor y soldado era una situación imposible. A veces, al salir de clase, era enviado durante la noche a realizar una operación. Detrás de las puertas forzadas de los *mechtas*, en medio de los resplandores, encontraba los ojos de mis alumnos”. Para muchos fue el descubrimiento del Tercer Mundo. “Ha sido un fuerte choque darse cuenta del estado de profundo subdesarrollo en que se encontraba un país al que habíamos llegado en 1830…” Contrariamente a la guerra de Indochina, que fue protagonizada por “profesionales” (a menudo magrebíes), el peso de la guerra de Argelia lo llevaron hombres de tropa, víctimas a menudo, verdugos a veces, arrojados a un combate criticado tanto por los Estados Unidos como por la URSS. “Una experiencia personal muy positiva. Una guerra sin salida” (J. Chirac). Una “experiencia” cuyos recuerdos han permanecido en secreto.

El Vietnam

La guerra del Vietnam, llevada por los Estados Unidos, pertenece también al epígrafe de las guerras silenciadas. Después de haber afirmado que la suerte del “mundo libre” se jugaba en Asia del Sudeste según la “teoría de los dominós”, los Estados Unidos “deshicieron su compromiso” en las condiciones de todos conocidas. La sombra del Vietnam ha pesado sobre toda la política americana en la década que ha seguido a la poco gloriosa partida de los soldados estadounidenses. Es ella la que

explica la intervención en la isla de Granada en octubre de 1983 (blanco bien escogido) y las reticencias del Senado de cara a una eventual intervención en Nicaragua. Siete años después de la guerra, en noviembre de 1982, 15 000 antiguos combatientes desfilan en Washington para inaugurar el monumento erigido en honor de los veteranos. Sobre un largo muro de mármol negro, se han inscrito los nombres de los 57 939 americanos muertos o desaparecidos entre 1959 y 1975. El desamparo de los veteranos es un fenómeno masivo. Para ellos no hubo ninguna beca universitaria tal como la hubo por ejemplo para los GI[22] en 1945 después de la guerra de Corea. Además tuvieron que arrostrar dificultades de reinserción a menudo no superadas: en 1983, 630 000 están en paro, 600 000 tienen necesidad de asistencia psicológica o psiquiátrica. Su tasa de divorcio, alcoholismo, toxicomanía o delincuencia es muy superior a la normal. “Fue preciso ver el recibimiento que se tributó en enero de 1981 a quienes intervinieron en el caso de los 55 rehenes de Teherán para que América se diese cuenta de que apenas había reservado una acogida furtiva y glacial a los 3 780 000 GI que vieron el fuego en Asia del Sudeste” (D. Gramont). “La izquierda nos odiaba por matar y la derecha por no haber matado lo suficiente.” El silencio de las autoridades, que tienen mucho que hacerse perdonar (su total desconocimiento del mundo sudasiático, el áspero desmentido infligido por la historia a la “teoría de los dominós”, puesto que, desde la partida de los GI, se libra la tercera guerra de Indochina, etc.), contrasta con el estrépito de los media. La guerra del Vietnam alimenta la imaginación americana: en sólo diez años se le dedican doscientas novelas, decenas de documentales en la televisión, numerosas películas, entre ellas *Apocalypse Now* y *The Deer Hunter*. El héroe de las obras de ficción, náufrago de esta guerra, en el mejor de los casos no es más que un superviviente y en el peor un loco. Pero el sistema americano recupera todo, incluso el remordimiento y la vergüenza. En mayo de 1985, *First Blood* se estrena en las pantallas y recauda 85 millones de dólares en un mes (ha costado 27). El héroe de la película *Rambo*, justiciero, vengador, desfacedor de entuertos cometidos en la persona de los antiguos combatientes, extermina a las hordas comunistas, vietnamitas y soviéticos, afirma que la guerra ha sido perdida por “la puñalada en la espalda” de los políticos y suscita el entusiasmo del presidente Reagan.

Las colonias penitenciarias

El ano del mundo

De *En la colonia penitenciaria* de Kafka, publicada en 1919, sólo retendremos dos indicaciones. El condenado que debe inaugurar el funcionamiento de la máquina compleja inventada por el antiguo gobernador de la isla no ha sido oído, juzgado, ni informado de la sentencia inapelable pronunciada por el oficial. Si la máquina no se

hubiera descompuesto, estaba previsto que las puntas de vidrio de su rastrillo se grabaran sobre el pecho del ajusticiado: “Honra a tu superior”. En el *Diario del Dr. Kremer en Auschwitz* se puede leer con fecha de 5 de septiembre de 1942: “Este mediodía he asistido a una acción especial aplicada a detenidas de los campos de mujeres. El Dr. Thilo tenía razón esta mañana cuando me decía que nos encontrábamos en el ano del mundo”. Cuando se evocan los campos de concentración, el primer calificativo que viene a la pluma es “inhumano”. No obstante, han sido hombres quienes los han imaginado y llevado a la práctica. Otros —una exigua minoría de los detenidos— han podido sobrevivir y aportar su testimonio. A pesar de que los nazis evitaron toda denominación precisa, contentándose con el término vago de “solución final”, a pesar de que el secreto constituía uno de los fundamentos del sistema concentracionario, y a pesar de que los verdugos nazis hicieron todo lo posible para que huellas e indicios desapareciesen, la conspiración del olvido ha sido desbaratada. Que el invierno podía existir sobre la tierra era algo que se sabía desde hacía mucho tiempo. El Gran Inquisidor, sustituyendo a Dios, anticipando el Juicio Final, condenaba al hereje y le enviaba a la hoguera. Auschwitz, el Gulag, las “desapariciones” de América Latina, son los últimos avatares de una historia de la atrocidad que prosigue su trágico camino. Pero la ideocracia totalitaria —para utilizar el término de Martin Malia— parece aportarnos algo nuevo en la historia de la deshumanización que se orienta a despojar al hombre de lo que le constituye: su identidad.

Hannah Arendt, alumna de Heidegger y Jaspers, autora de una tesis sobre el *Concepto de amor en san Agustín*, alejándose de la norma heideggeriana (“el pensador debe vivir sus días fuera del orden habitual de lo cotidiano”), se impuso como tarea “dilucidar la carga que los acontecimientos nos han impuesto, pues estoy convencida de que el pensamiento nace de acontecimientos de la experiencia vivida y debe permanecer vinculado a ellos como únicos guías propios que podrían orientarlo”. Convencida de que la realidad totalitaria es informativamente más rica que la ideología que parece dictarla, Hannah Arendt, tratando de sacar a la luz del día esta experiencia concentracionaria a la vez incomunicable y golpeada por la irrealidad, escribe en *El Sistema totalitario*: “Nada puede ser comparado con la vida en los campos de concentración (…). Ninguna narración puede dar cuenta fidedignamente de esta realidad, por la sencilla razón de que el superviviente vuelve al mundo de los vivos, lo que le impide creer plenamente en sus experiencias pasadas”. El problema es, pues, saber si, en esta empresa de total dominación y de absoluta degeneración del hombre, “todo es posible” o si, como sugería Hegel, su alienación es la condición misma de su resurgimiento: destruir la identidad de quienes están en el interior; disuadir a quienes están en el exterior de cualquier tentativa de separarse de las normas. Pues, si por una parte se hace todo lo posible para que se ignore *precisamente* lo que sucede en el interior de los campos, por otra

todo conspira para que su contenido, desvaído, pero aterrorizante, sea lo suficientemente imaginado como para contribuir al mantenimiento del orden.

La palabra “gulag” nace en 1934. Es la sigla de la expresión rusa para designar la dirección de los campos de trabajo correctivos. Alexander Soljenitsyne ha dado a esta palabra un alcance mundial. “Pero el título ruso *Arkhipelag Goulag* contiene una rima que se ha perdido en la traducción. Además, a nivel semántico, el título sugiere dos cosas: el nacimiento de una civilización nueva, totalitaria o concentracionaria, con el recuerdo de que la civilización europea ha nacido en el archipiélago griego; la diseminación general del nuevo sistema esclavista; navegamos entre las islas de Gulag” (G. Nivat).

Por lo que hace al exterminio de los judíos por los nazis, es preciso decir que fue en gran parte el producto de la improvisación y del sucederse de los acontecimientos. Es conveniente desembarazarse de los judíos para proteger la pretendida pureza de la “raza aria”. El mejor medio es obligarles a emigrar. Dachau se abre en marzo de 1933, pero todavía no apunta específicamente hacia los judíos. Los progromos son organizados por la SA, que es disuelta en 1934. A partir de ahora, el aparato policial pasa a ser controlado por las SS (creada en 1925) cuyos miembros se quejan de las aglomeraciones de los campos. El número de internados disminuye: 27 000 en junio de 1933, 7500 en 1937. Pero los nazis encuentran numerosos aliados: pequeños y medios funcionarios deseosos de ocupar en la jerarquía burocrática los puestos clave detentados hasta entonces por los judíos (los profesores de instituto —Himmler lo era — se adhieren masivamente al partido); pequeña burguesía arqueocapitalista (artesanos, comerciantes) contenta de haber podido desembarazarse de los competitivos judíos; miembros eminentes de las profesiones liberales que tienen las mismas motivaciones: responsables del gran capitalismo que compran a escaso precio las empresas judías liquidadas por sus propietarios que emigran. En fin, se trata de “que ningún judío, al insertarse en la cadena reproductiva, pueda estar en el origen de daños irreparables para la sangre alemana”. Eichmann alienta una eficaz política de emigración: de una cifra aproximada de 500 000 judíos alemanes en 1933, 270 000 abandonan el país. En 1938, procede a arrestos masivos de judíos, pero éstos, después de la requisición de sus bienes, reciben a menudo un visado de emigración. Por el contrario, los judíos pobres no son liberados. Es precisamente la guerra la que, al provocar “la aglomeración”, genera la “solución final” que adopta la forma de genocidio: en Polonia hay millones de judíos y las hostilidades hacen imposible la emigración. Se va, pues, a proceder a su exterminio, puesto que, para Hitler, como dirá en su testamento a M. Borman (presumiblemente auténtico), salvaguardar la pureza de la raza alemana es más importante que ganar la guerra.

¿Cómo sobrevivir?

¿Cómo sobrevivir en el campo? La negación de la identidad es inmediata: corte de pelo, ropas de deportado, despojo de cualquier objeto personal —sobre todo de la alianza—. No queda una sola huella de todo lo que socialmente podía situar al individuo. Nueva relación con el tiempo: el porvenir ya no se piensa en meses o en semanas, sino en días, a veces en horas. Cualquier jornada puede ser la de la propia muerte. La adaptación puede ser inmediata. “Cuando la sociedad cambia rápidamente, el individuo no dispone del tiempo suficiente para adquirir las nuevas aptitudes que le permitirían adaptarse al cambio de su ambiente, en función de su propia personalidad. Esto le desorienta y le vuelve inseguro. El aumento de su desarraigo corre paralelo con la observación y el intento de imitación de las reacciones y comportamiento de los demás. Pero, al no concordar este comportamiento imitado con su propia personalidad, el deportado se ve afectado por un debilitamiento de su integración y paulatinamente se vuelve menos capaz de reaccionar de manera autónoma ante los nuevos cambios” (B. Bettelheim).

A la llegada al campo, el criminal de derecho común resiste bien, apoyado por el hecho de ser puesto en un plano de igualdad con miembros de la elite política. Estos últimos soportan el choque que confirma sus análisis. Son los no políticos quienes vacilan: no pueden creer lo que les sucede, intentan convencer a sus guardianes de su “inocencia”. La débil probabilidad de sobrevivir depende de su aptitud para comprender el funcionamiento de una sociedad “imaginada”, en efecto, pero sin embargo (y esto es lo más atroz) no estructurada de forma diferente de la llamada sociedad civil).

Como ejemplo de supervivencia de un deportado no político nos referiremos al caso de Margareta Glas-Larsson. Casada con un judío de los Sudetes asimilado hasta el punto de ser antisemita (obliga a su mujer a teñirse de rubio para tener el tipo ario), es detenida junto con su marido el 18 de octubre de 1941. A pesar de ser completamente apolítica, no tarda en descifrar la verdadera naturaleza de la colonia penitenciaria. Es una sociedad *jerarquizada*.

En Auschwitz, el número tatuado permite identificar la fecha de entrada. Los detenidos con número bajo disfrutan de una gran autoridad; los “millonarios” (más de seis cifras) son despreciados. La estratificación social del campo no difiere de la de cualquier otra colectividad: una capa superior (del 1 al 2% de los detenidos) está integrada por los veteranos del campo, veteranos de bloque, médicos detenidos; una capa media (10%) asume las funciones de gestión; el resto son los denominados “musulmanes”, sin duda porque están resignados y son fatalistas. Para sobrevivir (para “llegar”, se diría en la sociedad civil), es imprescindible relacionarse con el estrato superior de la capa dominante. Es lo que los deportados llaman “la organización” lo que lo permite: es preciso elaborar una estrategia de movilidad social ascendente. La estrategia de Margareta se funda sobre tres saberes: conocedora del manejo de los “cosméticos”, se convierte en esteticista de los jerarcas, incluso de las SS; su conocimiento de la lengua alemana le permite enterarse de aquello que en

principio no debía comprender; su pericia como echadora de cartas le sirve para tranquilizar a las SS preocupadas por el porvenir. La *corrupción* reina en los campos. Margareta puede tener acceso a "Canadá" (depósito donde son amontonadas las maletas de los deportados, sus joyas y donde encuentra materiales para fabricar sus "cosméticos"). En este mundo de personajes esqueléticos aparentemente intercambiables, hace falta conservar una apariencia de identidad, *no abandonarse*: "Siempre he observado que las prisioneras que se abandonaban se volvían repulsivas, y era terrible". En fin, acceder a una *desensibilización* frente a una miseria sobre la cual no se tiene ninguna influencia. Si el prisionero no asume como algo propio esta descodificación y la práctica que impone, termina por morir. Tal fue el destino de Alma Rosé, sobrina de Gustav Mahler, que Margareta relata en estos términos: "Le decía incesantemente, Alma, es preciso que te adaptes, de otro modo te hundirás… Alma Rosé no sabía luchar, quizá no quería vivir. Para ella aquello era simplemente el infierno. En el fondo, en verdad era el infierno, y no creo que quisiera vivir más". Y en efecto murió. Rechazar la competición equivalía a escoger la muerte. Pero escoger la vida era eliminar a los menos aptos. De ahí el sentimiento de culpabilidad característico del "síndrome del superviviente". Renunciar a la lucha, abandonarse a la pulsión de la muerte era colmar las esperanzas de las SS. "Desde un punto de vista psiquiátrico, la mayoría de los prisioneros de los campos de exterminio se suicidaban aceptando la muerte sin resistencia… Mediante la utilización del terror, las SS lograban que sus adversarios hicieran lo que ellas querían que hiciesen. Millones de individuos se sometieron al exterminio porque los métodos de las SS les habían forzado a considerar la muerte no como una salida, sino como el único modo de poner término a condiciones de vida inhumanas" (B. Bettelheim).

En *Y el viento vuelve a sus torres*, Vladimir Bukovsky explica cómo sobrevivir en el Gulag: "Es preciso aprender a no tener nada alrededor suyo, a no pensar en la propia casa, a no esperar la libertad. Es necesario actuar de suerte que esta vida se desarrolle a vuestro lado, paralelamente, como si no fuese con vosotros". Eugenia Guinzbourg reacciona y se salva por el misticismo. En esta penitenciaría de mujeres donde se mata y se viola (ella lo describe en *Un itinerario abrupto*), relata esta visión: "Sobre mi cabeza se extendía un inmenso cielo negro punteado por grandes estrellas dotadas de vivo resplandor. No lloraba. Rezaba. Apasionada, desesperadamente. ¡Señor, haz que la fiebre me haga perder la conciencia, que llegue el olvido, que llegue la muerte!". Soljenitsyne piensa que el campo de concentración, "refugio socrático", puede finalmente desvelar al individuo su verdadera identidad. Por el contrario, Varlam Chalamor afirma que el campo es ineluctablemente el espacio de aprendizaje de la depravación. En las *Narraciones de la Kolyma* puede leerse: "¿De qué porquería no se cubrirá el alma de los detenidos cuando se les excita sistemáticamente unos contra otros?". Bruno Bettelheim, él mismo sobreviviente de los campos, afirma que en ellos no se puede sobrevivir de manera inocente. "Cuando un prisionero alcanzaba una posición que le confería un determinado poder —escribe

en *Corazón consciente*— debía proteger y matar, raramente hace una cosa u otra, pues si no mataba a sus enemigos perdía su poder. Ello hace enormemente ambiguas la posición y política de los prisioneros del grupo dirigente”. Así, pues, el peor enemigo del deportado era su compañero de cautiverio. El miembro del grupo dirigente mantenía su situación gracias a la muerte del otro. De ahí —salvo quizá para algunos prisioneros de derecho común— un sentimiento de culpabilidad que, no abandonándole jamás si sobrevive, le incitará al silencio. En campos en gran parte autogestionados, los cautivos miembros de la jerarquía sólo podían soportar su nueva identidad de ejecutores de altas obras —esto es, de las órdenes de las SS— justificándose mediante “el argumento del que siempre se ha servido la clase dirigente a lo largo de los siglos, esto es, poniendo de relieve que eran más útiles a la sociedad en razón de su poder, de su educación y de su cultura refinada” (B. Bettelheim).

Pero, por una especie de contaminación o de mimetismo —a menos de que se trate de una componente esencial de la naturaleza humana—, también el “musulmán” se veía poseído por un sentimiento de culpabilidad. En *Vida y Destino*, Vassili Grossman pone estas palabras en la boca de un antiguo prisionero de checa detenido en Lubianska: “Todos nosotros, los chequistas, hemos hecho nuestra una tesis superior: no hay sobre la tierra personas inocentes. Todo individuo es merecedor del tribunal. Es culpable toda persona que es objeto de una orden de arresto. Y ésta puede ser firmada para cualquier persona. Todo hombre tiene derecho a una orden de arresto. Incluidos quienes han pasado su vida firmándolas para los demás”.

Los funcionarios del exterminio

¿Eran los más altos funcionarios del exterminio los “monstruos” que nos muestran las películas de horror? La respuesta es tanto más aterrorizante cuanto que es negativa: eran funcionarios disciplinados, preocupados ante todo por el orden y la eficiencia. Pero se trataba de una eficiencia de un tipo particular: aniquilar el máximo número de personas en el mínimo lapso de tiempo y lo más discretamente posible, lo que implicaba una meticulosa organización. Sobre este punto sólo retendremos dos documentos.

En las semanas que precedieron a su ejecución, Rudolf Hess, comandante del campo de Auschwitz, escribió sus memorias. Dejémosle hablar: “Mi vocación parecía trazada de antemano, pues mi padre había hecho la promesa de que yo profesase el sacerdocio (…). Me acuerdo de cómo mi padre predicaba delante de mis amigos la sumisión total a la autoridad (…). Con naturalezas sensibles, se obtienen a veces milagros mediante una sonrisa, un signo de cabeza, una palabra amable (…). En mi fuero interno me sentía demasiado solidario con los internados, pues durante mucho tiempo había llevado la penosa existencia de un prisionero (…). Eicke decía: ‘Un SS debe ser capaz de aniquilar incluso a sus padres si éstos se rebelan contra el

Estado o contra los principios de Adolf Hitler' (…). Mi mujer me encontraba a menudo insoportable. Yo sólo pensaba en mi trabajo (…). Después de mi arresto, me hicieron caer en la cuenta de que yo podía haberme negado a la ejecución de las órdenes, o incluso, llegado el caso, matar a Himmler. No creo que una idea semejante haya podido nunca rondar por la mente a uno solo de los millares de oficiales de las SS (…). En su cualidad de Reichsführer, Himmler era intocable (…). En este ambiente habitual, los niños de corta edad generalmente empezaban a lloriquear. Pero, después de haber sido consolados por su madre o por los hombres del comando, se encaminaban hacia las cámaras de gas jugando o, apenas contrariados, con un juguete entre los brazos (…). A partir del momento en que se procedió al exterminio en masa, no me sentí feliz en Auschwitz. Estaba descontento conmigo mismo. Agobiado por el trabajo, no podía fiarme de mis subordinados, y no era comprendido, ni siquiera escuchado, por mis superiores jerárquicos. Me encontraba verdaderamente en una situación poco envidiable, mientras que todo el mundo se decía que 'el comandante llevaba una vida de lo más agradable' (…). Nunca he sido cruel y jamás me he dejado arrastrar por los malos tratos (…). Era un engranaje inconsciente en la inmensa maquinaria de exterminio del III Reich. La máquina se ha quebrado, el motor ha desaparecido, y debo actuar en consecuencia. El mundo lo exige". En *Eichmann en Jerusalén*, Hannah Arendt afirma que es la "normalidad de Eichmann" lo que le parece un hecho enteramente nuevo. Ni perverso ni sádico, se cree fiel a los principios morales de Kant. Todos saben que lo más importante para él era su carrera, pero "nunca hubiera asesinado a su superior para ocupar su puesto (…). Nunca se ha dado cuenta de lo que hacía (…). En esto consiste la banalidad del mal", más terrorífica que el sadismo. La inconsciencia puede hacer más mal que los instintos destructores reunidos, y puede manifestarse en cualquier persona, "lo que no absuelve al criminal, pero tampoco justifica la tesis de la culpabilidad colectiva".

Margareta recuerda que era necesario que saliesen las cuentas cuando las SS reclamaban un número preciso de deportados para exterminarlos. Para evitar formar parte del siniestro contingente, quienes disponían de un poco de poder ponían en él a alguien que ocupase su lugar. De ahí esta obsesionante pregunta —característica del síndrome del superviviente—: "¿Por qué el otro y no yo?" "El universo concentracionario atrapa incluso a las víctimas que han sabido escapar de él." Margareta relata que un día se encontró en presencia del médico SS Mengele, quien había depositado su revólver sobre la mesa. Pensó en matarlo, pero se abstuvo de hacerlo, pues sabía que no era posible una revuelta, puesto que todo médico criminal era reemplazable. "La humillación permanente, el sentimiento de impotencia completa, de cobardía, en una situación en la que sólo cuenta la supervivencia dan al traste duraderamente con cualquier orgullo o con toda estima de sí mismo" (G. Botz y M. Pollak). El superviviente se pregunta sobre su grado de deshumanización que le permite estar allí.

En sus *Narraciones de la Kolyma*, Chalamov se pregunta dónde se detiene la deshumanización del humanoide, dónde comienza el *humano muerto*. "Lo más horrible llega cuando el hombre comienza a sentir que estos bajos fondos se encuentran instalados en su propia vida, y para siempre, cuando toma las propias señas de identidad morales de su experiencia en el campo, cuando la moral de los truhanes se aplica a su vida (…). ¿Continúa siendo un hombre o ha dejado de serlo?" El escritor polaco Tadeusz Borowski, superviviente de los campos alemanes y autor de una narración titulada *Señoras, señores, al gas, por favor*, no pudiendo soportar ni la supervivencia ni su fidelidad al nuevo régimen popular, se suicida el 1.º de julio de 1951 abriendo la llave del gas. El universo concentracionario —tanto ayer como hoy — no es solamente la institucionalización de la muerte "anticipada", sino también la organización del olvido. "El mundo occidental —escribe Hannah Arendt— ha concedido al enemigo muerto, incluso en los periodos más negros, el derecho al recuerdo (…). El hecho de que Aquiles asistiera a los funerales de Héctor, o el de que la Iglesia mantuviera viva la memoria de los herejes, prueba que todo no se perdía, no podía perderse jamás. Los campos de concentración, volviendo anónima a la misma muerte (…), la despojaron de su significación: el término de una vida consumada". Una muerte de esta naturaleza, que no hace más que "confirmar el hecho de que el individuo nunca ha existido", es la muerte de la muerte: "organización del olvido, institucionalización de la amnesia". El régimen totalitario tiende hacia la creación de una sociedad privada de memoria. Y encuentra un aliado inesperado en la negación del horror que contemporáneos y posteridad prefieren al recuerdo. "Anna Frank ha muerto porque sus padres no quisieron creer en Auschwitz. Y si su historia ha alcanzado tanto éxito es porque, para nosotros, niega implícitamente toda realidad en Auschwitz" (B. Bettelheim). Sin embargo, esta conspiración del silencio ha fracasado. En efecto, después de Auschwitz, ese "eclipse de Dios" (M. Buber), ha sido necesario replantearse las teologías. Después de Kolyma se ha hecho imprescindible volver a plantearse el socialismo, la idea de progreso y la teología. No han faltado los negadores de lo monstruoso. Ayer, Étienne Fajon cuando en las *Cartas francesas* de 26 de enero de 1949 escribía a propósito del proceso Kravchenko: "La gran burguesía francesa decadente (…) recibe al repugnante pelele fabricado en Washington con la misma docilidad que un cargamento de *chewing-gum* o *corned-beef*". Hoy en día, el P. Faurisson denuncia a los "mitificadores del exterminio". Pero los supervivientes han contado, y hablan cada vez más cuando, al aproximarse el momento de la muerte "natural", publican sus recuerdos, no solamente para dejar huellas, sino también para prevenir la posible repetición de este infierno y denunciar su perpetuación, pues siempre está sobre la tierra. Robert L. ha comenzado a hablar a partir del momento en que se han alejado de Dachau (…), ha empezado a contar para que quede constancia de todo esto antes de su muerte. Robert L. no ha acusado a nadie, a ninguna raza, a ningún pueblo, ha acusado al hombre. Al salir del horror, muriendo, delirando, Robert L. todavía mantenía intacta esta facultad

de no acusar a nadie, salvo a los gobernantes que deciden transitoriamente la historia de los pueblos” (M. Duras, *El Dolor*).

La gangrena universal

Lo que subleva verdaderamente contra el dolor no es el dolor en sí, sino su sinsentido (…). Para poder expulsar del mundo al dolor oculto, no revelado y sin testigo, para poder negarlo de buena fe, nos vimos obligados entonces a inventar a los dioses.

NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*

Cuando en el siglo XVI el teólogo español Francisco Pena comenta las instrucciones sobre la tortura del *Manual de los inquisidores* de Nicolás Eymerich, escribe: “El derecho no dice qué tipo de tormentos hace falta infligir: la elección se deja, pues, al arbitrio del juez (…). No se han equivocado los jueces que han inventado numerosísimos tipos de tortura (…). Por lo que a mí concierne, si queréis mi opinión, os diré que este tipo de erudición me parece que proviene más del trabajo de los burgueses que del de los juristas y teólogos que somos nosotros”. Hobbes, después Montesquieu y Voltaire, instruyen el proceso a la tortura, entonces medio legal en el procedimiento. Hoy en día ninguna constitución de ningún país legaliza la tortura, y se pueden contar con los dedos de ambas manos los lugares donde no se practica. Los textos son señuelos que enmascaran la actividad cotidiana de los destajistas de la tortura. La palabra “gangrena” ha nacido durante las operaciones de “mantenimiento del orden” en Argelia, operaciones aplicadas en el cuadro de un Estado democrático. Para hablar de la tortura, el historiador debe recoger los testimonios de quienes todavía pueden hablar; porque han sobrevivido relativamente indemnes y porque tienen la fuerza de evocar sus sufrimientos; también puede recoger testimonios de los verdugos, siempre reticentes. Es lo que Claude Lanzmann ha logrado hacer en *Shoah*. A nosotros nos corresponde soportar la lectura de estos testimonios y escribir sin convertirnos en inquisidores de los inquisidores. La historia de la tortura pertenece a la del secreto, de un doble secreto: se tortura para arrancar el secreto, pero el hecho de haber torturado se convierte a su vez en secreto.

La tortura es un medio de gobierno: no busca tanto la confesión como informaciones que permitan la perpetuación del Poder, y este poder confía su manipulación a ejecutantes de trabajos sucios pensando así salvaguardar su honorabilidad; mediante los rumores que se expanden en torno suyo disuade a los potenciales contestatarios del Orden de separarse de la norma. El alto grado de confidencialidad de este rumor encuentra la complicidad de la prensa, que tiene muy en cuenta la sensibilidad de los lectores. Los responsables de los periódicos tienen la mirada fija sobre el *trend* de las tiradas, pues los artículos son productos destinados al consumo, como los quesos y los transistores. Por muy poderoso que sea, un magnate

de la prensa debe satisfacer las expectativas de los lectores: si los fantasmas de estos lectores coinciden con los suyos, tanto mejor para él y tanto peor para quienes se hacen otra idea de lo que debería ser la información. En tiempos de las guerras coloniales (conquistas o descolonización), los periódicos han hablado poco de la tortura por dos razones principales: la connivencia, aparato de Estado/*lobbies* de la prensa; la interacción producción/consumo de artículos. Estudiando la supervivencia de la tortura desde tiempos de la Revolución Francesa, Pierre Vidal-Naquet recuerda que en la población siempre ha existido una masa marginal, numéricamente importante, respecto a la cual todos los excesos siempre han parecido pocos y consecuentemente han sido practicados cotidianamente sobre ella en medio de la indiferencia general: trabajadores temporeros, vagabundos, emigrantes, colonizados, incluso obreros de nacionalidad francesa. Los derechos del hombre, invocados en todos los discursos políticos, jamás fueron los derechos de todos los hombres.

Aislamiento y tortura

La tortura plantea a todos dos preguntas, una evidente, la otra no tanto. La primera puede enunciarse así: ¿mantendré el secreto durante la tortura? La menos evidente dice así: ¿me convertiré en verdugo si me veo dominado por la pulsión de saber, de sa-ver, esto es, de ver el ello[23]? ¿Debo utilizar todos los medios a mi alcance para "hacer hablar" a este terrorista que detenta el secreto de este atentado inminente que va a causar cientos de víctimas? ¿Escaparé al deseo de venganza si mis adversarios son verdugos de mis camaradas de combate? ¿Resistirán al deseo de torturar al verdugo el padre o la madre de un niño torturado hasta la muerte? O —lo que quizá es peor— ¿se convertirá este placer en costumbre? En cuanto al torturado superviviente, ¿qué mirada, qué actitud adopta de ahora en adelante respecto al otro? ¿Incluso respecto al ser más próximo, más amado, más amante? ¿Hablará si se le torturase para hacerle confesar el lugar de mi escondite? La tortura nos deja sin respuesta y sin voz ante el enigma de la identidad: ¿quién soy?, ¿quién es el otro?, ¿quiénes somos todos nosotros? La tortura, como la pena de muerte, es aceptada o rechazada en bloque. ¿Haría falta indultar a Hess y a Eichmann?

Esta voluntad de saber que motiva la acción del torturador le aproxima al sabio que hace "experiencias" (de vivisección sobre animales, por ejemplo) y cuya competencia es imprescindible para mantener a la víctima "en estado de suspensión del juicio ante la muerte, insensible, indemne al desmayo y a la locura" (P. Pachet). En enero de 1985, la sección francesa de Amnistía Internacional organiza en París un coloquio sobre "Aislamiento y tortura". El Dr. Nicole Lévy, médico legal, afirma que el fin de la tortura no es solamente hacer hablar a los torturados, sino también —y sobre todo— hacerles callar, desposeerles de su identidad y, consecuentemente, de su palabra. Numerosos son los torturados que, habiendo recuperado la libertad, han sido incapaces de poder hablar y, no pudiendo soportar su propio silencio, se han

suicidado. Otras secuelas son bien conocidas por los médicos: angustia fóbica, depresión crónica, pérdida de la memoria, insomnio, pesadillas, impotencia, dificultades de reinserción. Algunas víctimas quedan incapacitadas de por vida para soportar los gritos de sus hijos o las caricias de sus amantes. Y sobre todo, el miedo a la locura. "Estos personajes nos dicen siempre: mi cerebro está dañado, no me reconozco" (Dr. Inge Kemp-Genefka, director del Centro internacional de rehabilitación y de investigaciones sobre las víctimas de la tortura, Copenhague). "Todas las mañanas empezamos por observar, por buscar en nosotros mismos, los signos de la locura. Estoy en Francia desde hace nueve años. Repetir mi testimonio se convierte en una tortura (…). Mi testimonio está vinculado a este miedo a la locura que comienza a volver a mí" (N. Gorbanevskaya, internada durante un año en la URSS). ¿Cómo sobrevivir en y a la tortura? Quizá mediante la evitación del presente. "Debía acordarse de que había tenido un pasado pletórico de amor y de valores. Que solamente conservando este pasado podría vivir un futuro…, si había uno. No dejarse comer por el presente, vacío de amor, habitado por el odio, como si fuese la única vida posible" (testimonio anónimo).

¿Es seguro que sucederá lo peor? ¿Es Orwell un nuevo Moisés? Durante los años setenta el terror se enseñoreó de América Latina, pero los años ochenta se han caracterizado por el restablecimiento del Estado de derecho en Argentina, Uruguay y Brasil. La empresa colonial, que no era solamente esa benefactora aportación de hospitales y carreteras celebrada por los manuales escolares, apenas había conmovido a las almas escrupulosas. La Segunda Guerra Mundial, los campos nazis, el Gulag, las desapariciones y las guerras de Argelia y del Vietnam han suscitado un sentimiento colectivo de culpabilidad que ha sido interiorizado por millones de individuos. "No se hace lo que se quiere, pero se es responsable de lo que se hace", escribía Sartre. Los militantes de Amnistía Internacional, por no citar más que un caso, se sienten responsables de lo que se hace. Se pasa de la comunión de los santos a la comunidad de los hombres. Ambivalencia del hombre que aterriza en la luna e inventa el corazón artificial, pero que también inventa para torturar, destruir el psiquismo y "desorientar" a su prójimo mediante métodos cada vez más sofisticados, eficaces y que a menudo no dejan huella.

El enigma de la identidad
La persona "desorientada"

En las tres décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, el nivel de vida de las familias francesas se multiplicó por cuatro mientras que las desigualdades sociales se estabilizaban. No era la primera vez en la historia que se producía un fenómeno de tales características. El hecho sorprendió hasta el punto de que llegó a

hablarse de “milagro”, refiriéndose esta palabra a los resultados obtenidos en comparación con los de las demás economías del mundo occidental. Entonces se resucitó el viejo mito prometeico, y éste suscitó la arrogancia. Arrogancia de los economistas y de los tecnócratas, quienes se mostraron capaces de conducir al gobierno de las cosas y de los hombres hacia un bienestar de crecimiento continuo; arrogancia urbanística, cuyo símbolo fue Le Corbusier, quien se proclamó en supremo armonizador de la ciudad futurista, arrogancia de los médicos cuyos logros permitieron un alargamiento de la esperanza de vida que se creyó ilimitada. No solamente llegaron a dominarse los grandes cataclismos naturales (pandemias, desastres climatológicos, etc.), sino que el saber de quienes adoptan las decisiones pareció dominar la complejidad creciente de los mecanismos sociales. A partir de los años ochenta se hizo necesario cambiar de registro. El aumento del paro opuso una producción en crecimiento exponencial a una demanda no solvente; las radiantes ciudades se degradaron en grandes conjuntos ruidosos e inseguros; las enfermedades mentales perduraron, pues los neurolépticos calmaban a los locos sin llegar a curarles. Entonces fue lícito preguntarse si las sociedades industriales no habían entrado en una fase entrópica planteando tanto a los ricos como a los pobres el enigma de la identidad.

Antaño se ejercía la misma profesión de por vida, y a veces la misma ocupación se transmitía de padres a hijos. La “revolución permanente” de los procesos de producción (robótica, burótica, enseñanza asistida por ordenadores, etc.) obliga al trabajador a incesantes reciclajes.

El paro amenaza, alcanza a todas las categorías socioprofesionales: OS expulsado por el ordenador; explotador agrícola obligado a vender sus posesiones rústicas demasiado restringidas como para ser rentables; propietario de una PME[24] arruinado por la competencia del Sudeste asiático, etc.

El cese de actividad de un día para otro sin esperanza de encontrar un nuevo empleo a corto plazo implica un dramático cambio de identidad. Esta “crisis”, para emplear la palabra inadecuada que se utiliza para denominar el fenómeno, conlleva el desmoronamiento de la solidaridad. En los grupos de jóvenes se impone paulatinamente el “cada uno a lo suyo”. ¿Se está sobre la pista de un empleo? Se cuida mucho de divulgar la información. En los países socialistas, las dificultades que plantea la vida cotidiana han alcanzado tal magnitud que también ha terminado por predominar el “cada uno a lo suyo”. Ahora, más que la amistad, son las redes de complicidad lo que orienta a los ciudadanos en la búsqueda del alimento o en el esquivamiento de las molestias políticas. La sociedad pretendidamente sin clases desemboca en un cauto egoísmo. En este punto capitalismo y socialismo coinciden. Esto equivale a decir que las “derivaciones”, para hablar con Pareto, sólo influyen débilmente y el hombre permanece siendo lo que es (más hobbesiano que roussoniano) al margen del sistema político e ideológico que lo legitime. Traumatismo del paro tanto más difícilmente superable cuanto que se trata de

individuos, si no en ascensión social, sí al menos en camino de mejorar un nivel de vida, de personas que, habiendo corrido riesgos —tráficos para adquirir la tríada vivienda/coche/tele—, pueden encontrarse despojados de estos bienes codiciados y efímeramente poseídos. El régimen de trabajo asalariado —situación menos dramática que el paro— plantea también un problema de identidad. En los sectores arqueocapitalistas de la producción (artesanado) y de la distribución (pequeños comercios), unidad familiar y unidad de producción se confundían. El régimen de trabajo asalariado acaba con esta situación, modifica los papeles tradicionales e introduce la dicotomía interior/exterior. El poujadismo y sus seudópodos pueden ser interpretados como una insurrección contra esta revolución cultural.

Lo innominable

A comienzos del siglo XX, Pareto (un católico), Durkheim (un judío) y Weber (un protestante) plantearon el problema de la identidad en un mundo amenazado de entropía por el debilitamiento de los valores religiosos. A partir de la Primera Guerra Mundial la humanidad se ha ido topando con lo inimaginable: Verdún, las colonias penitenciarias, la gangrena universal. Sólo después de la Segunda Guerra Mundial ha tenido el hombre razones “objetivas” para desesperar. Hasta entonces “el sonido y la furia” era imputable a la penuria. El progreso técnico la ha vencido. Todo hombre podrá recibir alimento, ropas y vivienda. Pero esta victoria sobre la penuria no se ha extendido a todos los rincones del mundo por igual: el Tercer y el Cuarto Mundo se mueren de hambre. Se arrojan los excedentes al mar. Podrá alegarse, sin embargo, que hay una razón para mantener la esperanza: desde los años cincuenta el hombre tiene poder suficiente como para destruir el mundo y no lo ha hecho. Es cierto. El miedo ha salvado a la humanidad del apocalipsis. Nadie pone en duda que, tanto en las confrontaciones entre hombres como en las que tienen lugar entre naciones, la agresividad ha quedado limitada por el temor a las represalias. De este modo, la tierra se encuentra dominada por el egoísmo y el miedo. A partir de ahora vivimos en este “innominable” sin teología ni escatología, al día, y a las preguntas un poco ingenuas planteadas por Gauguin: *¿De dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿adónde vamos?* La ciencia responde: “Usted desciende del mono, ustedes son perversos, polimorfos y van hacia la muerte”. Pero la ciencia no da sentido a este itinerario. ¿Sociedad bloqueada? Jamás se transformó con tal rapidez. Podría hablarse más bien de filosofía bloqueada, ausente más bien. Al parecer, ni la bomba atómica ni el holocausto han incitado al hombre a pensar el mundo y a pensarse en el mundo de manera original (o jamás enunciada). Muy al contrario, la filosofía, expulsada de los programas escolares, marginada en la enseñanza superior, ya no interesa a nadie —o a casi nadie —. Quizá porque la ontología es abordada a partir de la metafísica y rechaza enraizarse en lo que acontece ante nuestros ojos: los *boat people* a la deriva, los negros de África del sur confinados en guetos, incluso asesinados, los libaneses

exterminándose, los suramericanos “desapareciendo”, los sahelitas hambrientos, el Gulag, interminable avatar de la “Casa de los muertos”. En 1985, “Europa celebra el cuadragésimo aniversario de la victoria sobre una de las formas de la barbarie. Aún quedan otras” (B. Frappat). Y en este mundo desorientado (en el sentido etimológico de la palabra, es decir, que ha dejado de saber por dónde se levanta el sol), el hombre, sea cual fuese su estatuto, su papel y su función, está más solo que nunca, confrontado a la dificultad de la elección. En efecto, la Segunda Guerra Mundial ha instruido el proceso a la organización. Ya no basta con alegar el deber de obediencia para preservar la propia “inocencia”. ¿Bastaba en 1940 con obedecer al “hombre del 18 de junio” o al “vencedor de Verdún”? En esta Francia a la vez católica, monárquica y jacobina, siempre había habido un mediador para decir lo que había que hacer. Había una ley no escrita, a la vez constatadora y conminatoria que puede expresarse así: “Todo el mundo *tiene* (verbo) su lugar; todo el mundo *en* (preposición) su lugar”. La complejidad del momento ha suprimido al mediador o ha hecho de él un traidor. Pero un traidor ¿a partir de qué fecha?

¿Un mundo de “pseudo”?

En un mundo menos dramático el problema de la identidad viene planteado por la nueva repartición hombre del campo/hombre de la ciudad inducida por el alineamiento de Francia en lo que llamaremos (para simplificar) el modelo de la modernidad. Los franceses de comienzos del siglo XX vivieron experiencias comparables a las de los emigrantes. Los soldados franceses de la Gran Guerra, que llegaron a la trinchera en 1914, las abandonaron (en el mejor de los casos) con un *habitus* (lingüístico, vestimentario, nutritivo) modificado. El éxodo hacia las ciudades y la intrusión de los sistemas de los media nacionales en los hogares rurales conjugaron sus efectos: abandono progresivo de los dialectos, pérdida de la identidad regional, “asimilación” de los códigos y modas originarios principalmente de los medios burgueses y urbanos (parisinos sobre todo). Como reacción contra esta uniformización se desarrolla en los años setenta el regionalismo cultural. En los años veinte —y más todavía diez años más tarde con la gran depresión— la preocupación predominante era sobrevivir: conservar el empleo, mantener el nivel de vida. Precisamente con la elevación de éste se explicitan las sensibilidades culturales, entra en juego la memoria colectiva, se manifiesta la nostalgia por una lengua que a menudo sólo manejan las personas de edad. La vuelta a las fuentes se convierte a la vez en una necesidad y en una moda. El turismo contribuye a ello, no sin ambigüedad. En sus residencias secundarias, los ciudadanos creen encontrar el bienestar de hoy en día y las costumbres de ayer. Los habitantes del lugar (no me atrevo a utilizar el término de indígenas) responden a esta expectativa. Nace el mundo del “pseudo” cuyo genial promotor fue Gilbert Trigano. En los chalés alpinos, monitores de esquí abren comedores o restaurantes donde se puede consumir la

fondue saboyana. Los listones de hoy en día cortados a máquina ya no tienen la encantadora irregularidad de los de ayer hechos a mano, pero ¿qué importancia puede tener esto?

Encuestas de personalidad

El hombre a la búsqueda de su identidad debe preservar también lo que sabe de ella gracias a la curiosidad del otro. En la función pública domina el sistema de las oposiciones, vivamente atacados por una parte de la sociología contemporánea por la simple razón de que participan del sistema reproductor de las desigualdades sociales. El examen oral —según estos acusadores— sería más una prueba de saber estar, de saber desenvolverse, que de saber específicamente. De acuerdo. Pero en el sector privado, en la contratación, siempre ha dominado la preocupación por la "buena moralidad" del candidato. Todo solicitante de empleo está sometido al rodamiento de una batería de pruebas en el cuadro de "encuestas de personalidad". El análisis grafológico, por cuanto se considera "fiable", es práctica habitual. La jurisprudencia condena las fotos tomadas sin que lo sepa el interesado. ¿No es asimilable la utilización de indicios suministrados por la escritura con este tipo de intrusión en la vida privada? En Estados Unidos, patria del liberalismo ejemplar, las encuestas de personalidad, llevadas a extremos inaceptables, violan las fronteras de la intimidad.

Genealogías y biografías

La angustia ante la propia identidad suscita numerosas reacciones. Intentemos discernir algunas de ellas sobre el plano cultural. A partir de 1960 es sobre todo la pasión genealógica la que se apodera de los franceses. Las sociedades de genealogía movilizan a grupos cada vez más numerosos. El francés, desarraigado por la urbanización y una movilidad geográfica sin embargo limitada, parte a la búsqueda de sus antepasados. "La evolución de las ciencias y las costumbres inquieta: a falta de poder prever adónde se va, ya es tranquilizante al menos saber de dónde se viene. El hombre, en su necesidad de vincularse con algo, busca sus raíces. En defecto de poder 'vivir en el país', le hace falta un terruño y una historia, aunque sólo sea por la nostalgia" (A. de Penanster). ¿Estaba el antepasado vinculado a la gleba? Todo el mundo se alegra por la ascensión efectuada por el linaje. ¿Era posiblemente "noble" —incluso de la nobleza más dudosa—? Todo el mundo se muestra fascinado por la idea de poseer algunas gotas de "sangre azul". ¿Ha vivido la familia dentro del Hexágono desde hace varias generaciones? Las personas se "distinguen" por la antigüedad de su "francesidad". ¿Se detecta entre sus antepasados a algún polaco o rumano? Probablemente pertenece a alguna antigua familia perseguida por el poder.

Los editores se han dado cuenta de que los lectores han empezado a dar muestras de cansancio ante la proliferación de aproximaciones más o menos estructuralistas a

la historia social y entre los libros publicados se cifra en un 2% el porcentaje de las biografías. El fenómeno no es nuevo: durante el periodo de entreguerras André Maurois destacó en este género. La pujante vuelta a la biografía comienza en los años setenta, expresando, contra "los filósofos de la muerte del tema o de la desaparición del hombre, la permanencia de una fe en la inteligibilidad de las pasiones e intenciones (…). Vuelta al calor de lo concreto, a la tranquilizante y familiar oscuridad de la inmediatez vivida. Reacción casi instintiva contra los peligros de masificación y anonimato que envuelven a las organizaciones sociales" (D. Madelenat). Norman Mailer, iniciador de la "novela no ficticia" y autor del *Canto del verdugo*, novela-documento sobre el criminal Gary Gilmore, afirma "que una verdad falsa puede ofrecer más elementos de realidad que una realidad truncada". Miembros eminentes de esta Escuela de los Annales, defensores de una historia fundada sobre la larga duración económica, sobre los ciclos climatológicos, sobre el estudio de las lentas mutaciones de las mentalidades colectivas, en pocas palabras, sobre el análisis de *trends* multiseculares, pasan a cultivar la biografía. Rompe el hielo un oscuro profesor de una universidad de Kansas, Paul Murray Kendall, quien, en 1974, publica en Fayard un *Luis XI* del que se venden 150 000 ejemplares y del que los señores Giscard d'Estaing, Miterrand y Chirac confiesan haber hecho su libro de cabecera. Kendall reitera esta vieja idea-fuerza/idea falsa de que son los "grandes hombres" quienes hacen la historia: "Hoy en día —escribe— queremos creer que nuestra historia está esencialmente determinada por los movimientos de masas y de pensamiento, por imperativos sociales o económicos (…). Pero, durante el siglo XV, un rey loco, brutal o débil podía ser la causa de un desastre internacional". Se habla entonces de un *San Luis* de Jacques Le Goff, de un *San Francisco de Asís* de Georges Duby o de un *Pétain* de Marc Ferro.

En los años sesenta, el estrato superior de la inteligencia dominante (Lacan, Foucault, Derrida, Sollers y el grupo *Tel Quel*) manifiesta su aplastante desprecio por la autobiografía, tipo mismo de un enunciado ingenuo, arcaico, incluso deshonesto, reservado a los veteranos de la producción textual que se niegan a tomar la retirada que su esterilidad exigiría. No obstante, en 1975, Roland Barthes publica su *Roland Barthes par Roland Barthes*, donde pueden leerse las siguientes líneas enigmáticas: "Este libro se ha hecho de lo que yo no conozco: el inconsciente y la ideología, cosas que sólo hablan por la voz de los demás. No puedo poner en escena (en texto), *como tales*, a los símbolos e ideas que se atraviesan, puesto que yo sólo soy su ciega mancha (sólo puedo considerar coespecíficamente propios *mi* mundo imaginario y *mis* fantasmas: el presente libro es el resultado de todo ello)". Ese mismo año, Philippe Lejeune publica *El Pacto autobiográfico*. Estudiando a Rousseau, Gide, al Sartre de *Las palabras*, Leiris rehabilita la autobiografía a la que define así: "Narración en prosa que una persona real hace de su propia existencia cuando pone de relieve su vida individual, en particular la historia de su personalidad". Para que el "pacto" sea respetado, la identidad nominal del autor, del narrador, del personaje

principal, debe ser afirmada. Ya no se duda en escribir la autobiografía de otro: en 1982 Dominique Fernández recibe el Goncourt por *En la mano del ángel* que, si nos atrevemos a emplear el término, podríamos calificar como alteroficción, puesto que se trata de sugerir la imagen y el recuerdo “de un Pasolini más verdadero del que nos podrían describir todos los biógrafos”. En la *Era del vacío* (1983) Gilles Lipovetsky expresa la autolatría del hombre alucinado por su propia imagen.

Por su parte, quienes sueñan con escribir su autobiografía, pero no saben cómo hacerlo, pueden recurrir a los servicios de una oficina especializada que se ofrece a trabajar por ellos; “un sociólogo que hace las preguntas y un *rewriter* trabajan a partir del material proporcionado por cuatro horas de grabación magnetofónica”. Precio: 1500 F por treinta ejemplares. Todo ello con la finalidad de conservar y promover “la herencia cultural para uso familiar”.

Las tribulaciones del “héroe novelesco”

La Francia de los años veinte no está obsesionada por el enigma de la identidad. Victoriosa, primera potencia militar del mundo, dueña de un imperio colonial inmenso, fortificada con sus “cien millones de habitantes”, la Francia ejemplar mantiene el “justo medio” entre el gigantismo americano, cuya bárbara modernidad ridiculiza Georges Duhamel, y los países retrasados que domina con una benevolencia civilizadora. Los novelistas de éxito (G. Duhamel, J. Romains, H. Bordeaux, etc.) no se debaten en las angustias ontológicas. No se preguntan si una novela debe ser la narración de una historia o la historia de una narración. No dudan en escribir que “la condesa salió a las cinco” y en describirnos el fondo de su pensamiento cuando salió. Para ellos, como para el *Robert*, “la novela es una obra de imaginación en prosa, bastante larga, que presenta y hace vivir al lector en un medio de personajes presentados como reales y le hace conocer su psicología, destino y aventuras”. François Mauriac piensa que “la novela es la primera de las artes. Lo es en efecto por su objeto, que es el hombre”. Como ocurría en Balzac, se continúa “haciendo la competencia al estado civil”; como en el caso de Zola se deja hablar a las diferentes clases sociales. En 1933, el joven escritor André Malraux recibe el premio Goncourt por una novela que no tiene de estruendoso más que el título, *La condición humana. Ulises*, publicada en 1922, traducida al francés en 1929, es entonces declarada ilegible porque el lector no encuentra en ella al “personaje”, psicológicamente tipificado. En este grueso libro se agitan consciencias aquejadas de la enfermedad de la introversión, agitación por otra parte carente de finalidad, como lo demuestra claramente el monólogo de Molly que cierra la obra. El héroe de *El proceso* no tiene nombre: la letra K lo designa y carece de psicología. Después de la guerra, Samuel Beckett, Nathalie Sarraute y Alain Robbe-Grillet niegan al escritor el derecho a atribuir una “psicología” al personaje y a considerarle el portavoz de un “mensaje”. El “héroe de novela” se define ante todo por su función en el texto. André

Gide ya había abierto este camino en *Paludes*, especie de antinovela, historia de una idea de un proyecto de libro que sugería que "la historia de la obra y su gestación sería más interesante que la obra misma". Pasa el tiempo… El hombre de los años ochenta, angustiado por la incertidumbre de su identidad, exige la antropometría de los personajes ficticios. En 1984, Marguerite Duras obtiene el premio Goncourt por *El amante*, narración en parte autobiográfica en la que todo lo relativo a la neurosis de la narradora y de su madre nos es, si no dicho, sí al menos evocado.

El secreto del analizado

En *El malestar de la cultura* (1929), Freud escribe: "El edificio de la civilización reposa en gran medida sobre el principio de renuncia a las pulsiones instintivas (…), lo que postula la no satisfacción (represión, inhibición o cualquier otro mecanismo) de los poderosos instintos. Esta 'renuncia cultural' rige el vasto campo de las relaciones sociales entre los seres humanos (…). No es fácil concebir cómo debe actuarse para negar la satisfacción de un instinto (…). La civilización sólo puede lograrlo por un medio: reforzando cada vez más el sentimiento de culpabilidad (…). También es posible que la comunidad desarrolle un superyó cuya influencia presida la evolución cultural". El psicoanálisis marca como fin no tanto curar como acosar el secreto más escondido: aquel que el individuo lleva consigo sin ser consciente de ello. Ya no se trata de descubrir el secreto que el otro detenta conscientemente, sino de revelar a esa otra persona lo que está oculto. Hace falta mucha audacia o mucha inconsciencia (en el sentido trivial de la palabra) para atreverse a hablar del psicoanálisis sólo en algunas líneas. Indignó, entusiasmó y extendió su imperialismo sobre todos los hechos del lenguaje (como era normal, puesto que se funda sobre la palabra dicha y escuchada) antes de suscitar una especie de contraofensiva por parte de los sexólogos a la que nos referiremos más adelante. Nos arriesgaremos a confesar que vemos en el psicoanálisis una medicina dulce, no apta para cuidar las psicosis pero susceptible en cambio de ayudar a los neuróticos cuyos sufrimientos no pueden ser aliviados mediante la quimioterapia.

Pero al margen de nuestra opinión, que carece de interés, lo que nos importa aquí, en esta problemática del secreto que esbozamos, es percibir el efecto de la emergencia de un recuerdo presente, pero encubierto. Sólo daremos un ejemplo: el de "el Hombre de los lobos"[25] que Freud relata en *Cinco psicoanálisis*. Sergueï Petrov Tankieff vivió noventa y dos años, de 1887 a 1979. A los veintiséis empezó su tratamiento con Freud. Se conoce el sueño recurrente de sus cuatro años: seis o siete lobos blancos con el trasero tupido, sentados sobre las ramas de un nogal mirándole fijamente. El niño se despierta aterrorizado. Veredicto de Freud: se trata de la versión reconstruida de otro recuerdo "terrorífico" escondido en el inconsciente: a los dieciocho meses, durmiendo en la habitación de sus padres, el joven Sergueï ha observado la *Urszenen*[26]: el padre erecto penetra a la madre agachada, en posición

animal. El levantamiento del secreto no conlleva la curación. Tankieff, aristócrata ruso arruinado por la revolución, se convierte en el “socorrido” de la joven comunidad psicoanalítica. “Sin el psicoanálisis —escribe— no hubiera podido soportar lo que la vida me ha deparado”. Esto es cierto en todos los sentidos del término, incluso en el pecuniario. Vive, pues, preocupado por sí mismo, indiferente a los demás, sobre todo a su mujer, quien, por ser judía, se suicida en 1938, asustada ante el auge del nazismo. Experimenta numerosas recaídas que le llevan de psicoanalista en psicoanalista y en todo momento mantiene el contacto con Anna Freud, quien reconoce que “este antiguo paciente de Viena forma parte de (su) herencia”. La historia del “Hombre de los lobos” ha suscitado innumerables glosas (e incluso una ópera): Tankieff no soportó mejor el secreto revelado que oculto. La divulgación de su secreto ha permitido a otros escribir libros y montar espectáculos. Y objetarían los sexólogos: suponiendo que la *Urszenen* haya sido vista y entendida, ¿acaso es tan traumatizante para un niño “normalmente” masturbador?

Puede suceder que el secreto del paciente escape al analista. Es lo que nos cuenta Ch. David. Un hombre de cuarenta y cinco años, elegante, refinado, reservado, “con dominio absoluto del lenguaje”, viene a verle poco después de haber dado signos de insuficiencia sexual con una amiga a la que aprecia particularmente. Irá tres veces y contará su vida: “Desarrolló ante mí una serie ininterrumpida de palabras que formaba entre él y uno una especie de pantalla sobre la cual me proyectaba una película en la que yo tenía como única función la de ser espectador (…). Nunca dio pie a una eventual intervención por mi parte”. En la decimotercera sesión, como de costumbre, llega, se tiende y continúa su relato. A los cuarenta minutos “se levantó del diván por su propia iniciativa y me pagó mis honorarios expresando, con una soltura con la que hasta entonces yo nunca le había visto desenvolverse, su decisión firme de dar por terminado el tratamiento. Me dijo que le había interesado mucho esta experiencia: incluso creía haber sacado de ella cierto provecho, pues sus dificultades se habían atenuado y el porvenir se le mostraba más despejado. De esta manera no me dijo ni una sola palabra en ninguna de las sesiones (…). Esta huida adelante del análisis me dejó pensativo”. En el comentario que sigue, Ch. David muestra que este paciente tenía un secreto que finalmente ha guardado. A menos que él, el analista, no haya dejado escapar su enunciado. “Del mismo modo que un paciente puede pasar por alto un secreto, así un analista puede no advertir el hecho en el instante mismo de la confusión (…). A veces, compartir el secreto de un paciente equivale inconscientemente a establecer con él un vínculo incestuoso. El secreto, oculto o revelado, puede, pues, reventarnos los ojos. Si Edipo no hubiera resuelto el enigma de la esfinge, habría muerto: una vez que lo resolvió, un extraordinario encadenamiento de circunstancias, como diría Henry James, le condujo a cegarse. Este clarividente de un momento enseguida se dejará atrapar por el destino y no se lo perdonará.”

Son quizá las mujeres, a quienes hasta muy poco se obligaba a cambiar su apellido en el momento del matrimonio, las que están más preocupadas por el enigma

de la identidad, consiguientemente, las más capaces de resolverlo. Desde su nacimiento, a menudo una decepción para sus padres, que "esperaban un muchacho", la sociedad judeo-cristiana les carga de culpabilidad: ha sido la falta de Eva lo que ha sumergido al hombre en lo trágico, la impotencia y la ilusión. Las mujeres, puesto que están menos imbuidas de (falsas) certidumbres que los hombres, se encuentran predispuestas a denunciar lo "social", enmascarado por la pretendida naturaleza. Ello explica el proceso que instruyen al psicoanálisis. Dejemos la palabra al acusador: "Las muchachas no envidian el pene, sino las pretensiones sociales que el pene autoriza (…). Entre manos venales, el psicoanálisis no solamente ha podido desacreditar la revolución (feminista) y haberla hecho retroceder, sino también proporcionar puestos de trabajo, enriquecer a determinadas personas, venderse a sí mismo y promover la sociedad de consumo" (Kate Millet).

Secretos de familia

Nacer o no nacer.
La legalización de la contraconcepción

El niño concebido durante el matrimonio tiene como padre al marido. No obstante, éste podrá repudiar al niño con arreglo a derecho si justifica hechos concretos que prueben la imposibilidad de su paternidad.

ART. 312 DEL CÓDIGO CIVIL

La manera como las sociedades, a la escala de la historia, abordan asuntos tan graves como el aborto basta para recordar la preeminencia de la sociedad contra el individuo. No es únicamente la madre, sino toda la colectividad la que lleva al niño en su seno. Es esta colectividad la que decide si debe ser engendrado, si debe morir o vivir, así como cuál es su papel y su devenir. Del mismo modo que dicta a las mujeres el arte y la manera de dar a luz y la parte de sufrimiento que les toca.

DR. PIERRE SIMON, *De la vie avant toute chose*, p. 15.

Contraconcepción "artesanal" y técnicas modernas

Que la contraconcepción siempre ha sido practicada lo prueba la reiteración de su condena por parte de quienes se oponen a ella. En la sociedad occidental, que el papado quería teocrática, toda práctica anticonceptiva —incluso entre esposos— era declarada pecado mortal y se castigaba más severamente que la seducción de una virgen, el rapto, el incesto e incluso que el sacrilegio. La finalidad del acto sexual era la procreación y no el placer, y se sancionaban todas las posiciones que se pensaba no permitían al "vaso femenino" recoger la semilla fecundante. Incluso en ausencia del recurso a las técnicas elementales de la contraconcepción —*coitus interruptus*, sodomía—, el régimen de fecundidad "natural" quedaba muy alejado del máximum biológico. En las parejas casadas de la antigua Francia no se producían más de cinco o seis nacimientos de niños vivos, y ello a causa del matrimonio tardío, de la fuerte mortandad (de mujeres en embarazos sobre todo) y de la crianza. De esta media docena de niños, dos solamente alcanzaban la edad adulta, lo que se acerca a la tasa de fecundidad de los años ochenta (1,81). A finales del siglo XVIII, el aumento de la productividad agrícola y el espaciamiento de las pandemias permiten esperar la supervivencia de dos adultos por cada tres nacimientos. Desde entonces, la regulación de la fecundidad deja de ser colectiva para convertirse en individual: a cada pareja le

corresponde decidir cuántos hijos engendrará. Sin píldora, sin diu, y a pesar de la severidad de la ley de 1920 que reprime no solamente el aborto sino también la propaganda anticonceptiva, la tasa de sustitución de las generaciones durante el periodo de entreguerras es inferior a dos, lo que prueba que la contraconcepción "artesanal" ha anticipado las técnicas "modernas". En los años 1880, el maltusianismo tiene una función explícitamente política: mediante la "huelga de los vientres" se trata de privar a los patronos de una mano de obra abundante, consiguientemente barata, y al Estado burgués de "carne de cañón".

En 1896, Paul Robin funda la primera Asociación maltusiana, pero la "respuesta" de las mujeres es débil: pocas afiliadas. La interrupción del coito y, en caso de fracaso, el aborto, son los medios habituales. La guerra de 1914-1918 y su desastre demográfico quiebra este impulso anarcomaltusiano.

En 1978 INED e INSEE realizan una encuesta sobre 3000 mujeres que representan a las mujeres comprendidas entre los veinte y los cuarenta años, el 1.º de enero de 1978. El 28% de las encuestadas utilizan la píldora y el 68% practican algún método anticonceptivo, "arcaico" o moderno. Sobre el 32% que no los practican, algunas han sufrido una esterilización voluntaria y son numerosas las que declaran querer tener un hijo. La cobertura anticonceptiva alcanza al 97,8% de las mujeres comprendidas entre los veinte y los veinticuatro años. La utilización de la píldora es el método más habitual entre las mujeres comprendidas entre los veinticinco y veintinueve años. A partir de los treinta y cinco, es suplantado por la interrupción del coito que, en todos los cortes de edad, ocupa el segundo lugar después de la píldora. Una encuesta complementaria de 1982 nos informa de que la píldora y el diu son utilizados por un 38% de las mujeres comprendidas entre quince y cuarenta y nueve años, y esta tasa sube al 46% para las comprendidas entre veinticinco y veintinueve años. De 1978 a 1982 se estanca el recurso a la píldora, mientras que se duplica el empleo del diu, fenómeno ya observado en los Estados Unidos, donde la utilización de la píldora retrocede desde 1974.

Los métodos tradicionales (interrupción del coito, preservativos masculinos, continencia periódica) son tanto más utilizados cuanto más avanzadas las edades. La clasificación por determinadas variables socioeconómicas aporta las informaciones siguientes: en 1982, y por lo que hace a las mujeres comprendidas entre los veinte y los cuarenta años, un 44% de ellas emplean la píldora o el diu, un 56% cuando tienen estudios de bachillerato o superiores; un 48% cuando son cuadros superiores o profesionales liberales; un 55% cuando viven en la región parisina; un 52% cuando no dan ninguna importancia a la religión; un 64% de las no casadas. El recurso a estos métodos no implica el rechazo del niño, sino la voluntad de planificar las fechas de los nacimientos. Cada vez son menos las parejas que no tienen hijos.

Contraconcepción y demografía

A corto plazo las consecuencias del retroceso de la fecundidad son benéficas: menos permisos por maternidad y menos gastos de salud para los niños de pecho; menos niños de clase 3, los más costosos en subsidios familiares. A más largo plazo, dos consecuencias son ciertas: la disminución del número de habitantes, lo que no será necesariamente una catástrofe (una Francia de 45 millones de habitantes no sería más desgraciada que una Francia de 55 millones); la disminución de la población y el aumento concomitante de la proporción de personas ancianas, lo que implica que "los jóvenes activos del día de mañana deberán privarse de los frutos provenientes de las ganancias de productividad para subvenir a las necesidades de los viejos convertidos proporcionalmente en más numerosos". Mientras que ayer, gracias a medidas "apropiadas", se decidía no tener un hijo, hoy, por una "decisión positiva" se decide tenerlos. El retroceso de la fecundidad en Francia (menos que en los demás países de la Europa occidental y oriental) procede de dos causas: la eficacia de la contraconcepción que reduce el número de niños de la clase 3 que Alfred Sauvy llamaba "los niños no deseados y no rechazados"; la revisión en baja de las decisiones familiares que se limitan a dos niños que reproducen la pareja: un niño primogénito y una niña menor (la determinación del sexo del niño deseado, que aún está por llegar, limitará todavía más el número de niños de la clase 3). Una vez dicho esto, la demografía continúa siendo el campo de lo imprevisible, como lo prueban el *baby-boom* que comienza en 1943 y el retroceso de las tasas de fecundidad que se inicia en 1965. Las francesas han llegado tarde a la contraconcepción, pero se han encaminado a ella rápidamente, alineándose en el "modelo sueco". En efecto, según una encuesta realizada en Suecia en los años sesenta sobre una muestra representativa de personas de ambos sexos comprendidas entre los dieciocho y los sesenta años, un 77% de quienes tienen menos de treinta años utilizan un medio anticonceptivo "moderno"; un 57% de los hombres y un 44% de las mujeres tienen su primera experiencia sexual antes de los dieciocho años; un 98% de las parejas han tenido relaciones antes del matrimonio; un 33% de las mujeres están embarazadas en el momento del matrimonio; sólo un 1% de las suecas piensan que un niño nacido fuera del matrimonio no debe tener los mismos derechos que un hijo legítimo.

¿Hacia una "erótica" judeo-cristiana?

El recurso generalizado a los medios contraconceptivos "modernos" —y su legitimación—, históricamente reciente, introduce en la vida privada una conmoción cuya amplitud todavía no ha sido medida, y tanto más cuanto que el judeo-cristiano (contrariamente a otras civilizaciones) "no posee ningún tipo de erótica" (Dr. P. Simon). A partir de ahora, no solamente los nacimientos pueden ser rechazados o decididos —es decir, planificados—, sino que la mujer, liberada de la angustia del embarazo no deseado, al separar su actividad erótica de su función procreadora, puede buscar —incluso exigir— una actividad sexual perfectamente gratificante, sin

por ello atentar contra las leyes del decoro. Que el hombre (en el sentido de *vir*) es “naturalmente” polígamo es algo que se sabía desde hace mucho tiempo, y la sociedad lo toleraba. La poliandria, hasta ahora controlada por los valores y las normas elaboradas por los machos y puesta de manifiesto estos últimos años, pone en cuestión —y en todos los planos— la pretendida superioridad masculina. Se comprende que la legalización de la contraconcepción, es decir, el dominio de un mecanismo “natural” por el saber médico, sólo ha podido ser conquistado sobre los tabúes y los prejuicios al término de un combate durante mucho tiempo indeciso y cuyos principales episodios quisiéramos evocar aquí.

La idea inicial de Gregory Pincus consistía en reproducir endocrinológicamente los fenómenos del embarazo “inundando” el organismo con dos hormonas (progesterona y estrógeno) que inhiben la función ovárica (hacia 1958). En 1953 nace en Ginebra el Grupo Littré, que reúne a médicos francófonos, especialistas en obstetricia la mayoría, que se escandalizan ante el espectáculo cotidiano que el Dr. Pierre Simon describe en estos términos: “¿Que qué ocurre en los hospitales? Es la masacre (…). En el hospital de la Piedad, que nunca se ha hecho merecedor de este nombre, recuerdo haber presenciado el horrible espectáculo que ofrecían a menudo las salas sépticas. Se llevaban a cabo con naturalidad los raspados de útero sin anestesia. Era preciso castigar a las mujeres por el mismo sitio por donde habían pecado”. El objetivo final del Grupo Littré es simplemente la legalización del aborto, pero, consciente del peso de las ideas tradicionales, ve en la de la contraconcepción una primera etapa, la única que, respetando el tenor de la ley de 1920, puede entonces admitir la opinión pública, consiguientemente sus representantes elegidos. En 1954, el grupo radical-socialista —entonces en plena renovación— deposita en la oficina de la Asamblea nacional una proposición que reclama la abolición de la ley de 1920. En 1956, a iniciativa del Dr. Lagroua Weill-Hallé, nace el movimiento “Maternidad feliz”. Finalmente, en 1959, se crea el MFPF, o Movimiento francés a favor de la planificación familiar, que encuentra apoyo en el cuerpo docente, en la prensa (el Dr. Escoffier-Lambiotte en *Le Monde*), en los protestantes (el pastor André Dumas, profesor de moral en la facultad de teología protestante de París) e incluso en ciertos católicos (el abad Marc Oraison). En 1981, abrió en Grenoble el primer centro regional de planificación el Dr. H. Fabre, quien compareció ante el Colegio Médico de la ciudad… por haber ligado las trompas a una enferma mental. En 1963, se presenta en París el diu, puesto a punto por un ginecólogo neoyorquino. En su campaña presidencial de 1965, el candidato François Miterrand se pronuncia a favor de la contraconcepción. El proyecto es recogido por los gaullistas y, en diciembre de 1967, se vota la ley Neuwirth…, que esperará cinco años la firma de los reglamentos de administración pública.

Nacer o no nacer.
La legalización del aborto

Que la legalización de la contraconcepción fue una etapa que conducía hacia la del aborto se comprende cuando, el 5 de abril de 1971, apareció en *Le Nouvel Observateur* el "Manifiesto de las 343", cuyas firmantes, todas ellas mujeres conocidas, declaraban —por no decir que proclamaban— haber abortado. El aborto, al emerger fuera del ámbito secreto, se convertía en algo de lo que podía hablarse. El Manifiesto y los textos que siguieron plantearon el problema del aborto en términos absolutamente nuevos. A partir de entonces, y merced a un verdadero giro ético, el hecho de llevar en las entrañas un hijo no deseado pasa a ser considerado como algo "absolutamente inmoral". El cuerpo no es una máquina, y la maternidad forzada no respeta la especificidad del acto de dar la vida. Se impone un doble respeto: el del cuerpo de la mujer y el del cuerpo del niño que va a nacer. El amor maternal sólo puede encontrar su pleno desarrollo en la pareja madre/niño si este último ha sido deseado. Por otra parte, la elección no debe hacerse entre el aborto o su ausencia, sino entre aborto clandestino o aborto con asistencia médica. Aunque carecemos de estadísticas fidedignas, en los años sesenta se cifra en unos 600 000 el número actual de abortos clandestinos: 500 mujeres mueren a consecuencia de ellos y alrededor de 20 000 quedan estériles de por vida. La hipocresía es absoluta: la policía se guarda mucho de acosar a las abortistas, y la justicia de condenarlas conforme a la ley de 1920. Según Théodore Zeldin, entre 1920 y 1939, solamente 350 expedientes terminan anualmente en una decisión judicial, pues los jurados se niegan a menudo a condenar. Desde 1945 funcionaban en París "maternidades clandestinas" que practican el IVG[27]. Un estudio de 1947 muestra que el 73% de las mujeres que abortan están casadas y actúan con el consentimiento de su marido. El "Manifiesto de las 343", a pesar de su aspecto provocador, está próximo a las preocupaciones gubernamentales. El primer ministro, Jacques Chaban-Delmas, pretende promover la "nueva sociedad", y Robert Boulin, su ministro de Salud y de Seguridad Social, crea una comisión encargada de estudiar el problema del aborto en la que el Dr. Pierre Simon sienta en la misma mesa a personalidades de sensibilidades políticas divergentes (Pr. Milliez, Mathé, Minkovski), y se asesora de teólogos católicos y protestantes. La presentación de su proyecto de ley parece inminente cuando el 5 de julio de 1972 se produce la dimisión —la destitución más bien— de Jacques Chaban-Delmas. El proyecto será retomado por el gobierno Chirac, y Simone Veil, ministra de Salud, lo sacará adelante. Finalmente aparecen los últimos decretos de aplicación de la ley Newirth, y la ley Veil logra el consenso de la opinión pública revelado por un sondeo IFOP de mayo de 1975: el 93% de las mujeres comprendidas entre los quince y los cuarenta años desean la planificación de los nacimientos; el 82% son

favorables a los métodos contraconceptivos; el 74% desean que sus hijos reciban una información sobre la contraconcepción.

A pesar de los anatemas de Pr. Lejeune, animador del grupo “Dejadles vivir”, quien acusa al Dr. Simon de tener “las manos manchadas con la sangre de los niños franceses”, la ley Veil regula la asistencia médica en las prácticas abortivas, pero recela de las disposiciones disuasorias. La candidata a un IVG tiene derecho a ser recibida por un médico, quien constata el embarazo, se informa sobre los motivos del aborto y entrega a la consultante una Guía IVG que insiste sobre las posibilidades que se ofrecen a la mujer de aceptar su embarazo (las primeras versiones de esta guía ni siquiera mencionaban la lista de establecimientos admitidos para practicar el IVG). El número de IVG se conoce con certeza, puesto que todo médico que lo practica debe rellenar un certificado. Las cifras son las siguientes:

— 1976: 134 173, esto es, el 18,7% de los nacimientos vivos.

— 1980: 171 218, esto es, el 21,4% de los nacimientos vivos.

— 1983: 181 735, esto es, el 21,4% de los nacimientos vivos. Estas cifras, relativamente inferiores en relación a las estimaciones anteriores a la ley de 1975, dejan entrever que todavía existen abortos clandestinos. En cuanto al sufrimiento eventual que provoca un IVG, incluso perfectamente realizado, es algo que queda en secreto, pero puede pensarse que, a menudo, la decisión de abortar, sean cuales fuesen los motivos, provoca un sentimiento de culpabilidad.

Nacer sin dolor

La humanidad está manchada por el pecado original: en los sufrimientos del alumbramiento la mujer expía el pecado de Eva; en los dolores de su nacimiento el niño paga el trágico servilismo de Adán. Que las contracciones uterinas son más bien consecuencia de imperativos sociales que de exigencias de la naturaleza, que consiguientemente son productos del lenguaje y no de la fisiología, es una realidad que el saber médico sólo ha descubierto en los años cincuenta. Gracias a los trabajos de Pavlov, uno de los pioneros de la etología (recordemos que obtuvo el premio Nobel en 1904), hemos empezado a comprender la importancia de los reflejos innatos, el vasto campo de los reflejos condicionados, adquiridos. Precisamente en el Instituto Pavlov de Leningrado el Dr. Nicolai, jefe del servicio de obstetricia, puso en práctica el parto sin dolor que el Dr. Lamaze importó a Francia y que se practicó en la clínica de los Bluets, perteneciente a los obreros metalúrgicos de la CGT. Una revolución, pues, que viene del frío. Se trata de hacer de la mujer la artífice de su propio parto, con la presencia del padre, quien debe ayudar a nacer al niño que ha engendrado. ¿Cómo es esto posible? A falta de competencia para hablar sobre el tema, dejo la palabra a un especialista: “El hecho de que la actividad cortical

pertenezca a la materia implica que es posible modificarla; modificar y transformar el comportamiento de los hombres (…). La percepción de la contracción uterina desencadena un reflejo apropiado al buen parto, respiratorio por ejemplo. La intensidad voluntaria de ritmo respiratorio desarrolla, en el nivel del córtex cerebral, una zona de inhibición sobre la cual terminarán por aplastarse los influjos del dolor. En pocas palabras, se ha roto un círculo sociofisiológico milenario que quería que la mujer, pasiva, de acuerdo con las Escrituras, dé a luz en una ruidosa morbidez” (Dr. P. Simon). ¿Cómo reaccionará ahora la Iglesia —estamos en 1953— ante este nuevo alumbramiento que se produce en un ambiente distendido y con la sonrisa en los labios? El veredicto de Pío XII se hace público el 8 de enero de 1956. Es absolutorio: “La ayuda concedida para que la parturienta colabore oportunamente con la naturaleza, mantenga su tranquilidad y dominio, tenga conciencia creciente de la grandeza de la maternidad en general y en particular del momento en que la madre pone al niño en el mundo, todo esto son valores positivos a los cuales nada nos cabe reprochar. Estos beneficios para la parturienta (…) son plenamente conformes con la voluntad del Creador (…). Así visto y comprendido, el método es una ascesis natural que preserva a la madre de la superficialidad y ligereza; influye positivamente sobre su personalidad para que, en el momento tan importante del engendramiento, manifieste la firmeza y la solidez de su carácter”. Poco después se perfeccionó el método anestesiando la pelvis con epidural (inyección en la región lumbar). Este refinamiento quimioterápico, que dispensa a la mujer encinta de realizar ejercicios a lo largo de su embarazo, priva al acto de una parte de su lado “natural”. Pero se mantiene y quizá se extiende la costumbre de hacer asistir al padre al alumbramiento.

Deseo del niño y lucha contra la esterilidad. El magisterio de la biología

Medicalización de la reproducción

No hace falta decirlo. A pesar del holocausto, el Gulag, el hambre en África y la bomba atómica, la humanidad desea perpetuarse. Todavía no se ha desprendido del temor a su desaparición. El individuo se esfuerza siempre por no romper la cadena de las generaciones. A pesar del pecado original y del “horror de haber nacido”, el creyente se engendra a partir de los adoradores del Creador. “La persona instruida que practica la contraconcepción no tendrá ningún problema cuando se enfrente con las esterilidades: se trata aquí de una sola y misma disciplina, del revés de la medalla anticonceptiva” (Dr. P. Simon). En efecto, la contraconcepción no debe hacer olvidar la fobia a la esterilidad. Según la encuesta INED-INSEE citada anteriormente, en 1978, el 5% de las parejas no pueden tener hijos; el 18,4 han tenido dificultades para concebirlos en uno o en otro momento; para un 10,8% de las parejas las dificultades

han aparecido a partir de la primera concepción, pero tres de cada cuatro veces han sido superadas y ha sobrevenido un nacimiento. Las parejas estériles —o que creen serlo— recurren cada vez más a los médicos. El proceso reproductor está, pues, fuertemente medicalizado: prueba de embarazo disponible en farmacia, técnicas de diagnóstico prenatal (amniocentesis, ecografía), inseminación artificial por donante (IAD), elección del sexo del niño, etc. La esterilidad es vivida con tal intensidad dramática que las parejas están dispuestas a intentar cualquier cosa para superarla, incluso a franquear las fronteras del secreto fijadas por la tradición. No es un problema nuevo: en la antigüedad, en los casos de esterilidad masculina, el señor no dudaba en recurrir al esclavo, capítulo sin duda poco conocido de las relaciones entre el señor y el esclavo. En caso de esterilidad femenina se recurría a un procedimiento similar: Abraham, al no poder tener un hijo de su esposa Sara, pidió un esclavo. El origen de la esterilidad sólo es conocido desde hace poco tiempo. Los tabúes sociales la imputaban a la mujer. El macho, que confundía virilidad y esterilidad, hubiera creído deshonroso someter su esperma a la investigación del microscopio. Hoy en día sabemos que la esterilidad es imputable en un tercio de los casos a la mujer, en otro tercio al hombre y en el último tercio a una “combinatoria” defectuosa, como lo prueba la célebre historia de Leonor de Aquitania, esposa “estéril” de Luis VII quien, después de ser repudiada, tuvo dos hijos con Henry Plantagenet mientras que Luis VII por su parte, que también volvió a contraer matrimonio, tuvo hijos de su segunda mujer. Esta mala “combinatoria” puede deberse a la obsesión por la procreación: los médicos se sorprenden por el hecho de que numerosas parejas estériles hayan tenido un hijo después de haber efectuado una adopción. En los años ochenta es conveniente examinar los diferentes casos que se presenten, sobre todo después de que la publicidad de los media haya provocado una gran confusión entre las “madres portadoras”.

IAD, FIVETE y las “madres portadoras”

Primer caso: el hombre es estéril; la mujer fecunda. Se recurre a la IAD practicada desde 1975 y gracias a la cual han nacido más de mil niños cada año (más exactamente 1400 sobre 749 000 nacimientos en 1983). Técnica muy simple: recogida de esperma, conservación por congelación, introducción en el cuello uterino de la mujer receptora. La inseminación es practicada por los médicos en el cuadro de una institución que reagrupa a los CECOS (Centros de estudio y de conservación de esperma). Los donantes son anónimos y no reciben compensación económica alguna. La madre es genética y legal, el padre no genético y legal.

Segundo caso: el hombre es fecundo; la mujer es estéril por anomalía de las trompas uterinas, pero sus ovarios funcionan normalmente. El cuerpo del útero es normal y consiguientemente puede permitirse el desarrollo de un embarazo. Este tipo de esterilidad afectaría al 3% de las mujeres. La intervención quirúrgica en las

trompas es una operación posible, pero delicada. Sólo tiene éxito alrededor de una vez de cada cuatro. Se recurre entonces a la FIVETE (fecundación *in vitro* y transferencia embrionaria). Se extrae el óvulo de la mujer cuyas trompas son anormales, bien por intervención quirúrgica bajo anestesia general, bien por coelioscopio, bien por punción trasvaginal bajo control ecográfico. Este óvulo extraído es fecundado *in vitro* por el esperma previamente recogido del hombre de la pareja en cuestión. El embrión obtenido es implantado en el útero de la mujer de la que se ha extraído el óvulo. Es el "bebé probeta" que fascina a los media. Entonces la madre es genética y legal; el padre es igualmente genético y legal. El hospital Antoine-Béclère de Clamart, especializado en este género de intervenciones, realizó 80 cada mes durante el año 1985. La lista de espera es de dos años. De 100 tentativas, 20 embarazos solamente, de los cuales una cuarta parte fracasa por falso embarazo espontáneo. Se trata de un método costoso y pesado que comporta riesgos de embarazos extrauterinos. De febrero de 1982 hasta mayo de 1985, 100 niños han visto la luz en Francia gracias a esta técnica, y alrededor de 1500 en todo el mundo.

Tercer caso: una mujer no puede ovular pero puede tener un embarazo normal. Se le implanta un huevo fecundado *in vitro* proveniente de otra pareja, por ejemplo un huevo sobrante almacenado mediante congelación. En esta hipótesis que, por lo que sabemos, nunca ha sido realizada, padre y madre serían legales pero no genéticos.

Cuarto caso: una mujer "normal" recibe un huevo fecundado *in vitro* proveniente de una pareja solicitante (en la que la mujer no puede soportar a corto plazo un embarazo), da a luz a un niño y lo devuelve a esta pareja. Sólo en este caso —que únicamente se ha dado en el animal, en el ratón sobre todo, pero nunca en la especie humana— podría justificarse el término de "madre portadora". Desgraciadamente, por confusión semántica, lo que se llama "madre portadora", o "madre de sustitución", o "préstamo del útero", designa un fenómeno completamente diferente del que acaba de ser descrito y que nada tiene que ver con el progreso tecnológico de la FIVETE o de la crioconservación.

Quinto caso: la "madre portadora" es una mujer que acepta ser fecundada por el esperma del hombre de la pareja solicitante cuya mujer es estéril, y esta fecundación se hace simplemente por inseminación artificial. Se debería denominarla "madre portadora" porque da su patrimonio genético. En este último caso, el padre es genético y la madre peticionaria no lo es. La legalidad de la paternidad y de la maternidad de la pareja solicitante plantea problemas jurídicos hasta ahora no resueltos.

Deseo del niño y lucha contra la esterilidad. Una laguna legal

Como ya hemos dicho, en caso de esterilidad, el proceso reproductor se medicaliza progresivamente. Por otra parte, la normativa que lo regula cada vez es más vasta. El médico (y ya no se trata del "médico de cabecera" de antaño) y el juez se convierten en protagonistas de la vida privada. Siempre lo habían sido, pero en un grado mínimo. Se pensaba que el derecho de familia hundía sus "raíces" en la naturaleza, que encubría un irresistible conjunto de costumbres del hombre, en definitiva, que trascendía la diversidad de los derechos positivos. Los progresos de la genética y la biología han alcanzado tal grado que, al dominar la naturaleza, pretenden inducir un nuevo derecho positivo y contingente. Bajo una forma inesperada, resurgen las exigencias del derecho natural con las cuales deberá contar la legislación positiva. Los datos biológicos son nuevos, las leyes no existen, es decir, se acaba por desembocar en el área fluctuante de lo no regulado por el derecho. Cuando existe una ley que contradice la evolución de las mentalidades y las costumbres ¿qué puede hacer el juez sino aplicarla o sortearla mediante los artificios que le sugieren sus conocimientos jurídicos o su imaginación? Sólo daremos un ejemplo: desde 1975 la inseminación artificial no es solamente legal, sino que además se practica gratuitamente en los hospitales. Un marido consiente que su mujer sea inseminada artificialmente. Poco después, por razones que ignoramos al haber permanecido secretas, interpone una acción negatoria de la paternidad. Un fallo de la Audiencia Territorial de Niza con fecha de 30 de junio de 1976 le da la razón apoyándose en el artículo 311-9 del Código Civil que precisa que "las acciones relativas a la filiación no pueden ser objeto de renuncia". En caso de IAD es evidente y queda probado que el padre genético no es el marido de la madre. ¿Debe ser considerado el niño nacido en estas condiciones legítimo, natural o adulterino? A partir de la ley de 1972, la condición jurídica de hijo natural es la misma que la de hijo legítimo, pero el derecho sucesorio sigue discriminando al primero en provecho del segundo. En la hipótesis del recurso a una "madre sustitutoria" ¿puede considerarse que ésta y la pareja solicitante están vinculadas por un contrato en el sentido que el artículo 1134 del Código Civil da a este término ("Las convenciones legalmente formalizadas tienen fuerza de ley entre quienes las han concluido. Sólo podrán ser revocadas por consentimiento mutuo o por los motivos autorizados por la ley. Deben ser realizadas de buena fe")? En el estado actual del derecho, la respuesta es negativa. Esta convención no estaba "legalmente" formada (todo está en el adverbio), no se trata de un contrato. Tampoco de una donación pues, en este último caso, el donante tiene la obligación de pronunciarse. Ahora bien, la "madre de sustitución" siempre puede volver sobre su decisión, abortar o dar el niño. Por su parte, los demandantes no están obligados a aceptar al niño, por desgracia anormal. ¿Puede ser retribuida la "madre de sustitución"? El contrato con la pareja solicitante pasará necesariamente por un intermediario, aunque éste sólo sea un órgano de prensa. Ahora bien, sobre este punto la ley es categórica. Según un dictamen del Comité consultivo nacional de ética para las ciencias de la vida y de la salud (23 de octubre de 1984), puede aplicarse al

intermediario el artículo 353-1 del Código Penal que castiga a “todo aquel que con ánimo de lucro haya intervenido o intervenga para hacer recoger o adoptar a un niño”. Según el artículo 345 del mismo Código, “los culpables de rapto, ocultación o encubrimiento del parto de un niño, de sustitución de un niño por otro o de atribución de parto a una mujer que no esté embarazada, serán castigados con la pena de presidio mayor de cinco a diez años”. Pero, salvo en determinados casos excepcionales (los ha habido) de solidaridad familiar, ¿es posible encontrar una “madre de sustitución” que ejerza sus funciones de forma graciosa? Por supuesto que no, teniendo en cuenta la omnipresencia del dinero. En el coloquio “Genética, procreación y derecho”, reunido el 18 y 19 de enero de 1985 por Robert Badinter, Garde des Sceaux, Henri Curien, ministro de Investigación, y Edmond Hervé, secretario de Estado encargado de la Salud, y en el que participaron médicos (los padres Jean Bernard y Jean Dausset), juristas, sociólogos, psicoanalistas (Françoise Dolto), filósofos (Michel Serres) y periodistas, el padre Émile Papiernik-Berlhaouer ha propuesto considerar el embarazo como un “trabajo”. El Estado concede primas a toda mujer encinta. El servicio rendido por la “mujer de sustitución” dura nueve meses durante los cuales su vida queda modificada: sufre coacciones y corre riesgos (la muerte a causa de embarazo, aunque excepcional, todavía es una realidad). Ahora bien, el Comité nacional de ética ha admitido (resolución del 11 de octubre de 1984) que la persona sana que se presta voluntariamente a una prueba terapéutica tiene derecho a *indemnización* por las coacciones experimentadas, con exclusión de toda *remuneración*. Sutil distinción que permitirá retribuir a la “madre portadora” sin por ello infringir la ley.

El grupo de preguntas citadas anteriormente está lejos de agotar el cuestionario. Desde el año 1979, el Dr. Pierre Simon planteaba una pregunta clave: “¿Qué decir de las viudas que se hagan inseminar por el esperma depositado por un difunto? ¿Cuántos procesos se instruirían para cambiar el destino de las herencias si el legislador no se ocupase del asunto?”. En 1984, Corinne Parpaleix pide a la Audiencia Territorial de Créteil la autorización para hacerse inseminar con el esperma de su marido, fallecido hacía tres años de un cáncer en los testículos (esperma conservado por congelación gracias a los cuidados de un CECOS). El artículo 315 del Código Civil es categórico y dispone que “la presunción de paternidad no es aplicable al niño nacido transcurridos trescientos días desde la disolución del matrimonio, ni, en caso de ausencia declarada del marido, a quien haya nacido a partir de los trescientos días de su desaparición”. Contrariamente a la Audiencia Territorial de Niza, que había decidido la estricta aplicación del artículo 311, el Tribunal de Créteil decide ignorar el artículo 315, puesto que, por sentencia del primero de agosto de 1984, autoriza esta inseminación alegando que “ni las condiciones de conservación o de entrega del esperma de un marido fallecido, ni la inseminación de su viuda atentan contra el derecho natural, pues uno de los fines del matrimonio es la procreación”. Así, pues, se reconoce implícitamente la filiación paterna, lo que equivale a mostrar

hasta qué grado el juez queda autorizado a subrogarse al legislador y a “decir el derecho”, puesto que, en el presente caso, su decisión es jurídicamente contestable: el niño no puede ser legítimo, puesto que el matrimonio (automáticamente disuelto por el fallecimiento de uno de los cónyuges) falta. Así, pues, los jueces de Créteil, elevándose muy por encima de los textos, han dispuesto que un muerto podía dar vida y engendrar a un huérfano. En Australia se conservan por congelación embriones cuyos “padres”, al parecer detentadores de una fortuna inmensa, han muerto en un accidente de aviación. ¿Podrán estos embriones, “reactivados” al haber sido trasplantados en el útero de mujeres fecundas, convertirse en niños educados por padres sociales sin por ello dejar de ser herederos legales de sus padres genéticos fallecidos?

Cuando en enero de 1985 se abre el ya mencionado coloquio, “Genética, procreación y derecho”, se lee un mensaje del presidente de la República que plantea claramente el problema de la ausencia de legislación y se hace hincapié sobre el hecho de que se entra en el terreno de lo no jurídico: “¿Sobre qué principios podremos apoyarnos hoy en día cuando los límites de la vida se encuentran trastornados y cuando apenas hemos empezado a plantearnos la pregunta de los derechos del hombre que ha de nacer? (…). Desde el momento en que se controla la reproducción y se domina la herencia (…), la humanidad se encuentra en una de esas épocas en que debe escoger por sí misma sus reglas”. ¿Es preciso legislar? ¿O, conforme al deseo del decano Carbonnier, “preferir siempre entre dos soluciones la que exige aplicar el mínimo de normas legales y deja el más amplio campo a las costumbres y a la moral”?. El eminente jurista Robert Badinter minimiza la complejidad jurídica del problema de las “madres portadoras”: para él, el préstamo de útero no es más que una adopción por anticipación, y el interés del niño no está ni más ni menos amenazado que en el caso de la adopción. Madame Georgina Dufoix, ministra de Asuntos sociales, se muestra más reticente en su intervención ante las cámaras de Europa n.º 1 el 24 de abril de 1985 y declara: “No puedo permitir que se organice un mercado de alquiler de úteros (…). Los puntos de vista son a menudo diferentes, e incluso dentro del propio gobierno hay divergencias (…). Hoy en día nadie puede decir que detenta la solución justa porque el problema es demasiado reciente”. “La paradoja reside en el hecho de que, en un impulso irresistible de conformismo (el de tener un hijo), estas parejas estériles han hecho tambalearse el fundamento mismo de las estructuras sociales a las cuales intentaban adherirse” (Dr. Coutant). Corinne Parpaleix ha conseguido que se hable mucho de ella (el niño autorizado finalmente no vino al mundo). Las madres portadoras, americanas sobre todo, han concedido entrevistas. Las madres solicitantes en cambio han preferido guardar silencio: sin duda han deseado que su esterilidad permaneciese en secreto.

En el momento en que se escriben estas líneas (septiembre de 1985) el derecho, más que suministrar respuestas, se plantea preguntas. “El derecho de toda persona a la vida está protegido por la ley” (art. 2 de la Convención europea de los derechos del

hombre). “Toda persona tiene derecho a la vida” (art. 252 de la Ley fundamental de la RFA). Pero ¿cuándo comienza la persona a existir? ¿Es el embrión una persona humana, consiguientemente un sujeto de derecho? Si la respuesta fuera positiva, el IVG no podría practicarse. Por el momento, el huevo, fecundado o no, como el esperma o la sangre, escapa a la apropiación. Para algunos, hay persona humana a partir del momento mismo de la concepción; para otros es preciso esperar a la implantación del huevo fecundado, esto es, a que pasen cinco o siete días desde el momento de la concepción; estos últimos piensan que hay persona cuando el feto empieza a parecerse a un ser humano, esto es, a la sexta semana de embarazo: aquéllos sólo lo reconocen cuando el feto comienza a moverse; para otros, es preciso que el feto se haga viable (vigésima semana); para otro grupo, finalmente, el ser humano sólo existe en el momento de su nacimiento. Puesto que de ahora en adelante la mujer disfruta de la posibilidad exclusiva de abortar, ¿por qué negarle la libertad de escoger el modo de procreación que más le convenga? Si se admite que las madres solteras adopten niños, ¿por qué negarles la libertad de procrear a su libre arbitrio? Después de que las nuevas técnicas de reanimación hayan puesto en cuestión la definición misma de la muerte, medicina y biología apelan a una nueva definición de la vida: ¿quién la da?, ¿quién concibe?, ¿quién puede decidir sobre ella? y ¿quién puede tener autoridad para responder a estas preguntas?

Deseo del niño y lucha contra la esterilidad. Preguntas éticas y psicológicas

Son tan numerosas y nuevas que sólo podemos aspirar a esbozar una lista incompleta. La IAD no requiere una técnica sofisticada, pero plantea complejos problemas. El más importante reside en el tabú del incesto, puesto que no puede descartarse la hipótesis —a decir verdad casi imaginaria en términos de probabilidad — de que una mujer cuyo marido es estéril se haga inseminar por la semilla de su padre, de su abuelo o de su hermano. ¿Debe preservarse el anonimato de los donantes? ¿Hasta dónde llevar la investigación en relación a estas preguntas? Y sobre todo, ¿hasta dónde llegar en el plano hereditario? ¿Se puede pedir a la vez un esperma gratuito y atentar gravemente contra la vida privada del donante y su familia? ¿Se debe remunerar a los donantes? Los bancos de esperma se encuentran en efecto amenazados de falta de existencias y, teniendo en cuenta el número de peticiones, nos arriesgamos a ver desarrollarse un mercado clandestino, lo que infringiría el artículo 345 del Código Penal y suprimiría cualquier tipo de control genético. ¿Debe responderse positivamente a todas las demandas femeninas, las de las mujeres solas y las de las parejas de homosexuales? ¿No se está poniendo en cuestión el concepto mismo de familia cuando el padre legal deja de ser el donante de

esperma y la sexualidad se disocia de la procreación y la procreación de la paternidad? En el caso de la FIVETE, ¿qué criterios deben retenerse para confeccionar la lista de espera? ¿Qué límite de edad debe fijarse? Una vez obtenidos varios huevos fecundados, se almacenan por crioconservación. Si la implantación tiene éxito, ¿qué hacer con los huevos sobrantes? ¿Qué debe hacerse si el huevo fecundado presenta anomalías cromosómicas? ¿Qué hacer si los padres desaparecen antes de la reimplantación (caso australiano ya citado)? Y ¿qué hacer con estos embriones si la pareja cambia de opinión, por ejemplo, o se separa? ¿Debe alentarse el recurso a una “madre portadora” (que, repitámoslo, no presenta ninguna dificultad técnica) alegando el motivo de que se trata de favorecer un nacimiento? En pocas palabras, ¿deben reservarse estas nuevas técnicas exclusivamente para parejas estériles, con una finalidad terapéutica, o pueden ser aplicadas por simple conveniencia? El Comité nacional de ética puede pronunciarse a favor de la opinión terapéutica; Robert Badinter y la Audiencia Territorial de Créteil por la conveniencia (Corinne Parpaleix no era estéril). Élisabeth Badinter, esposa de Garde des Sceaux, autora de *El amor además* (una historia del amor materno desde el siglo XVII hasta nuestros días), se pronuncia a favor de la “maternidad libre”. Subraya que puericultoras, nodrizas y muchachas que prestan servicios domésticos a cambio de la comida y el alojamiento, maestras de preescolar, etc., son a menudo sustitutas de la madre. Puesto que la ciencia permite a las mujeres tener únicamente el hijo que desean o no tener ninguno, “¿por qué indignarse ante el hecho de que esta misma ciencia les permita tener un hijo si así lo desean?”. Por su parte las autoridades eclesiásticas guardan una cauta reserva y niegan al Estado el derecho a legislar sobre la materia. Sin decirlo explícitamente, son reticentes, pues toda inseminación artificial implica en última instancia la práctica de la masturbación.

Las interrogantes psicológicas no son menos numerosas. ¿No se encuentra el “servicio” prestado por la “madre portadora” en contradicción con la evolución cultural de las mujeres que hoy (1985) tienen alrededor de treinta años? El análisis del discurso feminista —o más simplemente femenino— a partir de los años sesenta muestra que la lucha contra la contraconcepción, el aborto, etc., tiene como finalidad hacer a las mujeres dueñas de un “cuerpo” que ya no es pertinente fragmentar en diferentes funciones: “objeto” sexual, instrumento de reproducción, ser social. Considerar al útero como una fracción del ser susceptible de ser prestada, remunerada, equivale a negar la unicidad de la persona y volver, bajo una forma agravada, a la salarización de la “nodriza húmeda”. ¿Cómo explicar el silencio de los solicitantes? ¿Por vergüenza de su esterilidad? La pareja solicitante vive en una total dependencia, en el terror de ver a la “madre portadora” arrepentirse de su decisión. ¿Desprecia quizá a esta mujer que abandona a su bebé (pues —digámoslo una vez más— es ella quien le da su código genético) por dinero? Y, suponiendo que el contrato sea respetado, la madre adoptiva convertida en legal, ¿no vivirá obsesionada por la existencia de esta madre todopoderosa —la madre natural—? El embarazo de

la “madre portadora” reitera la prueba de la esterilidad de la mujer solicitante y confirma la fecundidad de su marido. ¿Se quebrará o se reforzará la solidaridad de la pareja alrededor del niño? Mientras que, en la adopción, los padres son “iguales” en relación al niño, en los casos en que se recurre a una “madre de sustitución”, ¿no se sentirá el padre, a la vez genético y legal, “superior” a su mujer? Este riesgo no es imaginario: se conocen numerosos casos en que la esterilidad del hombre o de la mujer ha incitado a la pareja a rechazar tanto el IAD como el recurso a la “madre portadora” para preferir la adopción, que mantiene la “igualdad” cara al niño. Según los datos que hemos recogido existen asociaciones —americanas, inglesas o francesas (la Asociación nacional de inseminación artificial por sustitución [ANIAS] ha sido fundada en Francia en 1983)— que ejercen una estricta vigilancia sobre la “madre portadora” (exámenes psicológicos y médicos), contentándose en cambio con una sola conversación con la solicitante. Al no haberse promulgado todavía ninguna legislación en estos tres países en 1985, estas asociaciones guardan una estricta discreción sobre las finalidades lucrativas que las informan (se sabe no obstante que una asociación americana pide 30 000 dólares, de los que sólo la mitad van a parar al bolsillo de la “madre portadora”).

El reconocimiento del “derecho *al* niño” no debe hacer olvidar los “derechos *del* niño”. Tribunales y juristas apelan gustosamente al interés del niño a nacer, pero fracasan cuando intentan definirlo con claridad. Si le tomasen en cuenta rigurosamente, ¿no convendría prohibir la procreación a las parejas de alcohólicos, sifilíticos, esquizofrénicos, etc.? Pero ninguna ley autoriza una intrusión de tal naturaleza en la vida privada. En el estado actual de nuestros conocimientos, la casi absoluta ignorancia sobre lo que ocurre entre el embrión y la madre a lo largo del embarazo, sobre las consecuencias físicas y psicológicas, para el desarrollo ulterior del niño, de una ruptura con su madre natural, ha llevado a la comunidad científica a eludir prudentemente los problemas —verdaderos o imaginarios— vinculados a la gestación. Podemos, sin embargo, inquietarnos por las consecuencias que derivarían de una ruptura brutal entre el niño y la madre que le ha llevado en su vientre. Ulteriormente, este niño, como todo niño adoptado, tendrá que ser informado, según las ideas actuales, sobre la verdad de su nacimiento, y deberá acostumbrarse a la idea de que su madre natural sólo le ha llevado en su vientre para venderlo. Algunos niños tendrán dos padres (en caso de IAD); otros, dos madres (la “madre portadora” y la madre legal). “El deseo del niño —escribe el Dr. Coutant— y la lucha contra la esterilidad no pueden justificar la aplicación de todas las técnicas de la fecundación. Así, pues, el derecho a la procreación no es ilimitado. El niño debe nacer en las mejores condiciones para insertarse en la sociedad”. Palabras de moralistas a las cuales puede responderse que son innumerables los niños cuyos padres legales son los procreadores y que nacen en condiciones que dejan entrever una difícil socialización.

Crecer. Las relaciones padres-hijos

Familias y unidades domésticas

No volveremos aquí sobre la tesis que Antoine Prost ha desarrollado en el tomo IV de la *Historia general de la enseñanza y de la educación en Francia*, y que se ha retomado en el presente volumen, a saber, que a través de las mutaciones sociales y mentales de estas últimas décadas los padres, al precio de “concesiones” a menudo dolorosas, han logrado mantener el contacto con sus hijos. Para evitar cualquier confusión, es conveniente recordar la distinción entre una “unidad doméstica” (“el conjunto de personas que comparten una misma vivienda. Puede estar formada por una sola persona”) y la “familia”, formada al menos por dos personas: pareja con o sin hijo, padre aislado —la madre generalmente— con al menos un hijo. En 1982, Francia cuenta con 19 590 000 “unidades domésticas” y con 14 120 000 familias, que han aumentado respectivamente un 34% y un 25% en relación a 1962, mientras que, en el mismo tiempo, la población total sólo ha aumentado el 17%. Todas las familias son “unidades domésticas”, pero no todas las “unidades domésticas” son familias.

Sólo durante el siglo XIX el niño es percibido como una persona específicamente diferente a un adulto en devenir. Monseñor Dupanloup (él mismo hijo natural), personalidad compleja, dedica seis volúmenes a un tratado sobre la *Educación*, y su libro *El niño* (1869) es considerado por algunos como una verdadera carta sobre la infancia. Sus conclusiones son contestadas por G. Compayré quien, en la *Evolución intelectual y moral del niño* (1893), combate la noción de pecado original y presenta a un niño absolutamente inocente. Durante el periodo de entreguerras son muchas las obras que se dedican al niño: el Dr. Robin se pronuncia en doce volúmenes (¡en esta época verdaderamente se dedicaba tiempo a la lectura!) a favor de conceder una mayor libertad al niño. Desde 1926, Montherlant ve en el “adolescentismo” un rival del feminismo. En un sondeo de los años cincuenta se privilegia el quinto mandamiento (“Honrarás a tu padre y a tu madre”); el 70% de los encuestados consideran la disciplina un factor decisivo en la educación y el 52% no quieren la educación sexual en el colegio. Según una encuesta dirigida en 1983 por A. Girard y J. Stoetzel, la imagen de la familia continúa siendo ampliamente positiva: el 72% de los encuestados se confiesan muy próximos de su padre, y el 80% de su madre; el 75% afirman que es necesario respetar siempre a los padres y amarles, a pesar de sus defectos; el 50% justifican el divorcio y el aborto, pero un 85% proclaman que, “para que un niño crezca en una atmósfera feliz, necesita a la vez de un padre y una madre”, lo que no impide al 61% de ellos aprobar la conducta de una mujer que desea tener un niño y permanecer siendo soltera. La crisis económica perpetúa la dependencia de los hijos: en 1978 (encuesta INED), el 85% de los que tienen dieciocho/diecinueve años viven en casa de sus padres, el 72% de los comprendidos entre veinte/veintiún años, el 63% de los comprendidos entre veintidós/veintitrés años

y todavía el 53% de quienes tienen veinticuatro años. El 75% de los cuadros superiores ayudan pecuniariamente a sus hijos comprendidos entre los dieciocho y veinticuatro años.

Crecimiento económico y descenso de la tasa de natalidad

En los sondeos de los años ochenta, las parejas francesas declaran que el número ideal de hijos es 2,7, pero ellos mismos sólo engendran 1,81. Los obreros son un poco más prolíficos que los cuadros superiores y los profesionales liberales y claramente más prolíficos que los cuadros medios, los artesanos y los pequeños comerciantes. La determinación del sexo está aún por llegar y, desde 1979, "estamos en situación, si nuestros pacientes respetan nuestras consignas, de orientar con un 75% de posibilidades de elección del sexo", afirma el Dr. Pierre Simon. Contrariamente a las creencias más extendidas, las familias numerosas siempre han sido excepcionales. Durante el siglo XVIII los nacimientos eran numerosos, pero la mortalidad era tan fuerte que a una fecundidad de 5 niños por mujer correspondía en cinco años un número de supervivientes de 2,5 niños. La familia numerosa ha sido un modelo pasajero en la historia de la demografía: corresponde a un periodo corto en el que fecundidad y práctica religiosa eran fuertes, cuando incluso bajaba rápidamente la tasa de mortalidad. Lo que ha movido a las parejas a dar a sus hijos, si no el paraíso, sí al menos una vida confortable y sobre todo protegida, no ha sido la contraconcepción (siempre se practicó la interrupción del coito), el IVG (el aborto clandestino siempre ha existido), la exigüidad de la vivienda (nunca los franceses dispusieron de tantos metros cuadrados por persona), el trabajo femenino (los Países Bajos tienen simultáneamente la más débil tasa de actividad profesional femenina de la CEE y una de las más débiles tasas de fecundidad), la falta de guarderías (la RFA tiene millares, con una tasa de fecundidad de 1,40), sino una revolución en las mentalidades, sin duda vinculada a la descristianización. Y esta protección sólo puede ser garantizada a una prole restringida. El niño, objeto de promesas y de toda suerte de expectativas, debe ser mantenido, hacer largos estudios. Ayer, desde muy joven, aportaba. Hoy costará caro hasta los veinte años e incluso después. Se pone en él la esperanza de una ascensión social del propio linaje. Una prueba *a contrario* de esta apuesta a favor del porvenir nos la suministra la fuerte tasa de fecundidad de las poblaciones del Cuarto Mundo, sobre todo de aquellas que viven en las ciudades de tránsito. Allí, como ayer en esas clases trabajadoras que la miseria volvía peligrosas, reside el terreno del "nada que perder". No hay ninguna promoción social que esperar. Se engendran hijos y sobreviven gracias a los progresos de la medicina, a los subsidios familiares y al mínimo garantizado a las mujeres solas. Allí, según R. Erhel y C. Legay, se encuentran "estas familias incestuosas encerradas sobre sí mismas en una idea de la familia como refugio, como bastión, que opone su no comunicación a la sociedad circundante". Prueba de ello es esta declaración obtenida del currículum

vitae judicial de un padre acusado de incesto con su hija menor: “Temía que mi hija fuese víctima de un marroquí o de jóvenes y quería que se informase antes. Mi mujer le ha explicado delante de mí cuáles eran las relaciones entre un hombre y una mujer, pero yo veía que ella no comprendía…”.

Los niños golpeados no hablan

La tenacidad con la que se lleva a cabo la lucha contra la esterilidad no nos debe hacer olvidar un drama cotidiano que el secreto ahoga: el de los niños mártires. El 26 de junio de 1985, P. Girod presenta en el despacho del Senado, en nombre de la Comisión de las leyes, un informe sobre la propuesta de ley de Édouard Bonnefous relativa a la protección de los niños martirizados. Según este informe, cada año 50 000 niños son víctimas de sevicias psicológicas, físicas o sexuales. 400 mueren como consecuencia de ellas. Las quejas presentadas no son muchas: 1611 en 1982, año en el que la audiencia de lo criminal pronunció 15 penas de presidio mayor y 8 penas de privación de libertad. Por su parte los tribunales correccionales pronunciaron 572 penas de privación de libertad y multa. A pesar de la severidad del Código Penal, la debilidad de la represión se explica por lo que el autor del informe denomina una “verdadera conspiración del silencio”. Nos encontramos, pues, en el área del secreto. También juega un papel importante la solidaridad familiar, alimentada por el miedo, la vergüenza y quizá por los remordimientos. Médicos y asistentes sociales, siguiendo la ley del 15 de junio de 1971, no se encuentran vinculados por su secreto profesional cuando tienen conocimiento de sevicias o privaciones de derechos que recaen sobre la persona de los menores de quince años (art. 378 del Código Penal). No hablan o apenas lo hacen, persuadidos sin duda como están de que el mantenimiento del niño en el medio familiar —sea cual fuere— es la solución menos mala. El martirio de los niños es un hecho de clase, consecuencia del alcoholismo, de las condiciones de vida en los tugurios, en pocas palabras, del “subdesarrollo social y afectivo de los culpables”. Los padres verdugos casi siempre han tenido una infancia repleta de malos tratos y los niños víctimas generalmente no fueron deseados o provienen de un primer matrimonio. La ley no solamente castiga al torturador, sino también al no delator, puesto que el apartado 2 del artículo 62 del Código Penal (desarrollo de la ley de 15 de junio de 1971) le impone una pena de privación de libertad de dos meses a cuatro años. La propuesta Bonnefous tiende a agravar las penas en las que incurren las personas que golpean y los detentadores del secreto. El aumento de la represión apenas producirá efecto. Un grupo de trabajo constituido en el seno de la Fundación Anne-Aymone Giscard d’Estaing para la infancia concluía que no hace falta “considerar sistemáticamente a los padres que maltratan como culpables que deban ser sancionados mediante castigos ejemplares, sino más bien como personalidades vulnerables que deben ser ayudadas, tratadas y

rehabilitadas sin perder en ningún momento el interés prioritario del niño". Ambicioso programa.

"Se tienen niños para que obedezcan"

Las relaciones paternofiliales han cambiado mucho desde los años veinte. Incluso en las familias ricas —digamos mejor acomodadas— se evitaba "mimar" (debe advertirse la polisemia de la palabra)[28] a los niños. El juguete era raro y sólo se ofrecía en determinadas fechas. La disciplina era estricta. Hacía falta "levantar", "formar caracteres". Prohibición de quejarse. Proscripción del gemido. "No se está en la tierra para quejarse; hay otros más desgraciados que tú; durante la guerra tu padre ha vivido otras desgracias peores", etc. Se inculcaba muy pronto el sentimiento de culpabilidad. Orinarse en la cama era pecar. La caca equivalía al infierno. No se discutía el valor del trabajo tanto para los muchachos como para las jóvenes. Citemos únicamente el ejemplo de la niña campesina que nos relata Y. Verdier. Las muchachas deben tener siempre las manos ocupadas: "Cuando mi abuela nos veía desocupados nos decía rápidamente: 'Ten, mi niña, dobla este trapo de cocina'. 'Lleva las vacas al campo'". Las pequeñas hacen punto de pie al mismo tiempo que andan y vigilan a los animales. A partir de los doce años "marcan", es decir, bordan con punto de cruz e hilo rojo su nombre sobre pequeños cuadrados de cañamazo destinados a su ajuar. "Marcar" designa en francés antiguo la aparición de las primeras reglas, edad de transición que no pertenece, pues, al secreto. A partir de entonces la muchacha, vuelta casi mujer, se entrega a otras actividades: "Ordeñaba las vacas, daba de comer a los pollos, a los conejos, y, por la mañana, era necesario hacer un mínimo de limpieza. Teníamos doce vacas y era necesario que mamá y yo las ordeñásemos. Ordeñaba cuatro cada hora, mamá puede que cinco. Durante el verano nunca me he levantado después de que amaneciera; entre el mediodía y las dos de la tarde íbamos a los campos a desenterrar con un pico las zanahorias y las remolachas. Hacía todo este trabajo a los doce años". Tal era la distribución del tiempo de una pequeña de los años veinte. Por lo que hace a la virginidad de las muchachas, hay que decir que se vigilaba estrechamente. "Os puedo garantizar que los muchachos no podían acercarse a mí. Primero mi padre no les dejaba que se aproximasen. Cuando íbamos al baile, en el año 1925, estaba siempre allí; y después, cuando me llamaba, no podía entretenerme: estaba a punto de bailar, soltaba al muchacho, y después me escapaba porque él ya se había marchado."

Los muchachos son concebidos para "tener éxito"

El estudio de la movilidad social sólo interesa a nuestra investigación en la medida en que resulta de la vida secreta. Recordemos que la mayoría de los especialistas están de acuerdo sobre los puntos siguientes: fuerte viscosidad en la

cumbre y en la base de la pirámide social; mayor fluidez en las clases medias; trayectorias sociales cortas cuando se trata de movilidad intrageneracional o biográfica; trayectorias más largas cuando se relaciona el estatuto de los niños con el de los padres, y a veces espectaculares cuando se toman en consideración tres generaciones. El tema de la "reproducción", examinado cuidadosamente por la escuela de Bourdieu, requiere tres observaciones. La reproducción, estadísticamente incontestable, requiere *también* una aproximación cualitativa. Queremos decir que el "caso Pompidou" (abuelo productor agrícola, padre y madre profesores de instituto, hijo sucesivamente profesor, consejero de Estado, banquero, Primer ministro y presidente de la República), por su ejemplaridad difundida por los media, tiene un "efecto" de convicción sobre toda la sociedad. En otros términos, como caso excepcional, tiende a convencer a los más desfavorecidos de que "la suerte no está echada", de que el porvenir del linaje no está determinado por el destino, de que la voluntad de ascensión puede forzar la rigidez de las estructuras, en pocas palabras, de que el hombre conserva un margen de libertad. Las investigaciones que hemos realizado sobre la ascensión social estudiada a través de los árboles genealógicos nos autoriza a hacer una segunda observación: el proyecto de movilidad de los niños está vinculado a su número, es decir, cuanto menos son los niños, más fuertes son sus posibilidades de ascensión. El hijo único (a condición de que pertenezca al sexo masculino) es la solución ideal para esta finalidad. Así (se trata de un caso y no de una construcción imaginaria), el P-DG de un determinado banco francés, hijo único, proviene de un padre obrero cualificado, convertido en artesano y de una madre no activa, decimosegundo hijo de una familia que contaba con catorce. Otro caso: "gran" médico nacido de un padre aduanero y de una madre empleada de correos, él también hijo único. Es en el lecho de los padres donde se elabora la estrategia ascensional del niño; se trata, pues, de la vida privada. Finalmente —es nuestra tercera observación —, los cuadros de movilidad deben ser leídos en los dos sentidos. Según las encuestas FQP (Formación cualificación profesional) del año 1970 de cada 100 padres cuadros superiores de profesionales liberales, 52 de sus hijos también lo son (resultados confirmados por las encuestas ulteriores, sobre todo por la del año 1977). Lo que quiere decir que 48 no lo son. Así, pues, se retrocede (a excepción del grupo de quienes se convirtieron en patronos de industria o de comercio). Ahora bien, la regresión social permanece tan secreta que a menudo escapa a la vigilancia del investigador. El padre de quien retrocede, por su capital pecuniario, red de relaciones, manejo del lenguaje que le permite recubrir una modesta función con un título ostentatorio y por la estrategia matrimonial que sugiere a su hijo, logrará a menudo mantener la ilusión de una reproducción. En efecto, los hijos de obreros sólo representan el 1% de los alumnos de los grandes colegios. Pero lo que A. Pitrou llama el "efecto trinquete" (es decir, la resistencia a la regresión social) se ejerce gracias a componentes no escolares del estatuto. El sostén familiar es tanto más utilizado —consiguientemente más eficaz, pero con discreción— cuanto que el niño, por sus

resultados escolares y universitarios, pone en peligro las tradiciones culturales de una “vieja familia”.

Desviar

Reflexión semántica

La palabra “desviación” (del latín *de vía*) designa a quien está fuera del camino. Pero ¿de qué camino se trata? Toda sociedad se encuentra estructurada por normas, y la identidad de un individuo se mide en función de las libertades que se toma en relación a ellas. Todo el mundo se separa de las normas y de las reglas que ellas generan hasta el punto de que la huelga de celo consiste precisamente en la aplicación *strictu sensu* de estas reglas. En otros términos, si nadie se desviara, si todo el mundo observase las reglas, expresiones activas de las normas, la vida social sería imposible. Quien se desvía molesta porque es un desafiador, un despreciador de los “valores” legitimados: salud, trabajo, carrera, propiedad, etc. El gran drogado, “el hombre de la jeringa entre los dientes”, desafía a la cohorte de padres situando su transgresión en la ascensión a un disfrute que él afirma absoluto y desconocido para el padre. La muerte por sobredosis será disimulada por la familia a los amigos. Morir en la autopista a doscientos kilómetros por hora camino de visitar un monumento milenario es una muerte integrada, consiguientemente confesable. Las sociedades industriales, dinámicas, con solidaridad orgánica, posiblemente anómicas, son el terreno abonado para los desafíos incesantes lanzados por determinados grupos (grupos intelectuales o grupos sociales desfavorecidos), desafíos primero percibidos como fuera de lugar, delictivos o criminales según su intensidad, más tarde asimilados por el conjunto de la sociedad. Lo específico de la sociedad liberal, de la que Robert Merton se ha convertido en cantor, es perdurar por su apertura a todo lo que sucede y se desarrolla en sus bordes, sobre sus márgenes. O bien los desviados terminan por adquirir una identidad social, política o religiosa [Francisco de Asís, “cuya figura y mensaje la Iglesia, no sin esfuerzo, logró finalmente remodelar y domesticar” (G. Duby)]; o bien, al rechazar cualquier tipo de concesión a los códigos dominantes, son radicalmente excluidos. Un sistema que produce su propio cambio integrando las perturbaciones contestatarias asegura su estabilidad. Durkheim lo vio con claridad: “Es necesario que la originalidad pueda abrirse paso; ahora bien, para que la originalidad del idealista que sueña con sobrepasar su siglo pueda manifestarse, es preciso que sea posible la del criminal, quien está por debajo de su tiempo. Una no es posible sin la otra”.

Al abordar el problema de la toxicomanía bajo las dos formas más socializadas —el tabaquismo y el alcoholismo— encontramos enseguida los tres elementos que (sin explicarla) la constituyen: la dificultad de ser, la dependencia y, en segundo plano,

considerables intereses financieros, ya se trate de los del fisco personificados en su perceptor que se llama la Seita, ya los de los destiladores de crudo, o bien los de los “reyes de la droga” dominadores de una gran trama de bandidaje de la que a veces ellos mismos son las víctimas.

El alcoholismo

El alcoholismo —entendiendo por tal la absorción regular de alcohol y no la consumición ocasional durante los días de fiesta, que siempre ha existido— es un fenómeno de aparición reciente: 51 litros por año y habitante en 1848, 77 en 1872, 103 en 1904, 136 en 1926. Desde los años sesenta, el consumo de vino decrece regularmente (en los *fast foods* se bebe agua, Coca-Cola o zumos de fruta, y el 60% de los clientes tienen entre dieciséis y veinte años). Aumenta en cambio el consumo de bebidas fuertemente alcoholizadas, sobre todo de whisky, considerado como un producto “distinguido”. No obstante, las estimaciones para 1985 son de siete vasos de bebidas alcoholizadas por día (alrededor de 70 gramos de alcohol puro) por 1 740 000 individuos, de los cuales 1 690 000 son hombres. El alcoholismo de la miseria y el alcoholismo mundano no deben hacer olvidar esa otra forma secreta, solitaria, voraz, insaciable (vino, licores, alcohol de 90°, agua de colonia, etc.) que obliga al entorno a “poner todo bajo llave” y condena al enfermo a inacabables curas de desintoxicación. ¿Por qué de todos los hombres que en nuestra sociedad entran en contacto con el alcohol unos lo aman inmoderadamente mientras que otros permanecen sobrios? Hacerse esta pregunta equivale a plantearse el tema, hoy en día sin respuesta cierta, de la etiología de la toxicomanía.

Etiología de la toxicomanía: el encuentro entre un terreno y un entorno

A diferencia del tabaco y el alcohol (a condición de que este último no suscite *delirium tremens*, cirrosis o manifestaciones de ebriedad ostentatorias), la droga, fobia de los padres, pertenece al universo del secreto. El “pequeño que se droga” lo hace a escondidas, y los padres que lo descubren prefieren no hablar del asunto.

El Dr. Olievenstein, en una conferencia pronunciada en la UNESCO en diciembre de 1972 dedicada a la droga, formula la pregunta fundamental: “Es evidente que la motivación de los indios y de los hindúes no es la misma que la del joven occidental que decide tomar productos denominados tóxicos (…). En los países subdesarrollados, los jóvenes toman estas sustancias para saciar su hambre, en cambio cabría preguntarse qué hambre tratan de paliar quienes se drogan en los países desarrollados (…). Es posible que en estas nuevas experiencias haya en parte una tentativa de mensaje”. Esta afirmación equivale a dar a entender que los toxicómanos son por lo general inválidos de la comunicación. Sea como fuere, la sociedad que emerge de los años setenta se enfrenta con un nuevo y devastador

problema: el consumo masivo de droga por parte de los jóvenes. Dejando aparte los casos de psicóticos y parapsicóticos a los cuales la toxicomanía evita probablemente la emergencia de la psicosis, los especialistas concuerdan en pensar que no existe el toxicómano innato, que se trata, pues, del encuentro de un terreno y de un entorno sociocultural. Según el Dr. Olievenstein, este "terreno" tendría dos características. Primera, el rechazo del padre, detentador del poder y el dinero: el hijo quiere acceder a un disfrute ignorado por el padre, "sobrepasándole" por ello mismo. Después, el toxicómano mantiene una relación específica con su cuerpo: no lo "cambiará", como ocurre en la heterosexualidad o la homosexualidad, pues es precisamente este cuerpo —vuelto totalmente erógeno, y no solamente en la zona genital— la fuente esencial de su placer. Según el mismo autor, el gran toxicómano pasa por dos fases. La primera es la "luna de miel con la droga", alternancia de carencia y placer. Es Dios cuando se droga y, en estado de carencia, se autocastiga, pero lo soporta porque sabe que puede volver a empezar. Es la gran diferencia entre toxicómano y suicida, puesto que este último carece de recursos. Pero la toxicomanía es siempre un fracaso, porque la "luna de miel" no dura mucho. El *flash* desaparece y el drogado recurre entonces a la droga no para disfrutar, sino para apaciguar los sufrimientos del infierno de la carencia. La pregunta fundamental es, pues, la siguiente: ¿por qué hay jóvenes que aceptan el sufrimiento de la carencia, a menudo la obligación de prostituirse para conseguir dinero, la renuncia a toda carrera y el rechazo de la sociedad? La respuesta del Dr. Olievenstein es la siguiente: "El *flash* es una bomba atómica. Después el adicto pasará muchísimo tiempo buscando este placer. Un toxicómano curado jamás rechaza la droga. Siempre le quedará la nostalgia de ella, al contrario de lo que le ocurre a un alcohólico". El pinchazo intravenoso, generador del *flash*, introduce el "corte libidinal fundamental" que remodela la personalidad. Si quien ha conocido una intensidad de esta naturaleza ya no tiene ganas de hacer el amor, no es por impotencia, sino por indiferencia ante un placer considerado como menor. El drogado nunca pide asistencia durante la "luna de miel". Si entonces es conducido por la policía o por sus padres a Marmottan rechaza cualquier tipo de cura de desintoxicación y termina por fugarse. Su demanda personal sólo se produce cuando, habiendo desaparecido el disfrute del *flash*, sólo le queda el sufrimiento y la dependencia.

¿Qué remedios?

Los problemas de postura y reinserción son todavía más complejos que los de desintoxicación. Según el Dr. Orcel, en la personalidad del toxicómano coexisten sobremaduración y submaduración. Aquélla se expresa en la astucia con la que los drogados utilizan las instituciones existentes. En fase de postcura, tiene un espíritu de "antiguo combatiente", y casi todos son prosélitos. Sin embargo, durante el mismo periodo, están sujetos a fenómenos de regresión, como la enuresia, frecuente en los

drogados de más de treinta años. Son muchos los antiguos heroinómanos que caen en un etilismo masivo. Si retenemos el dato de que el factor fundamental de la toxicomanía es la dificultad o la imposibilidad de comunicar, la probabilidad de recaída es grande si el desintoxicado se encuentra en el medio sociocultural que ha suscitado el recurso a la droga. Dos ejemplos aclararán estas palabras. Los cocainómanos de 1914-1918 y los anfetaminómanos de la Segunda Guerra Mundial eran adultos que tenían vínculos sociales. Cuando los reencontraron después de su desmovilización nada impidió que en su mayoría terminasen por "reinsertarse". En los años setenta se sabe que los traficantes han practicado una política de *dumping*, ofreciendo heroína a precios muy bajos a los alumnos de los liceos y colegios de la región marsellesa con la finalidad de provocar el hábito. Cuando la policía ha puesto fin a este tráfico, los jóvenes heroinómanos pertenecientes a familias estables y a medios sociales estructurados, una vez desintoxicados, también ellos se han "reinsertado". El Dr. Orcel cree que, tras el lenguaje agresivo contra la sociedad, y más específicamente contra sus padres, de los jóvenes marginales recogidos en el Centro de la Abadía que ha dirigido durante mucho tiempo, puede percibirse un agudo sentimiento de culpabilidad y un deseo de "vuelta al orden". Es lo que explica la fascinación ejercida sobre los jóvenes toxicómanos por "el policía", el adversario al que pretenden odiar, pero que, en realidad, es también la supervivencia imaginaria, en el inconsciente, el padre protector. Si el factor individual de la toxicomanía es una invalidez comunicativa, es conveniente recordar que su raíz social es el lucro. Desde el campesino miserable que cultiva la adormidera para sobrevivir hasta el magnate que se abstiene de recurrir a los productos que le enriquecen, innumerables tramas tejen alrededor del mundo la red de la tentación fatal. La movilización de los policías desemboca en arrestos de *dealers*, pequeños traficantes ellos mismos consumidores, en "redadas" a veces espectaculares que los media se complacen en airear; pero estas acciones raras veces llegan a afectar el poder de las "honorabilísimas personas" encaramadas en el vértice de esta pirámide de la desgracia y a menudo introducidas en los aparatos de Estado y que disponen de los medios financieros necesarios para hacer callar y que consiguientemente son inaccesibles.

Aprender. La cohabitación juvenil

¿La pareja en entredicho?

La palabra "concubina" viene del latín *concubina*, "que se acuesta con". El hecho de que la palabra concubinato esté teñida en el lenguaje habitual por connotaciones peyorativas ha movido a los investigadores del INED, deseosos de aprovechar todas las susceptibilidades, a elaborar el concepto de "cohabitación juvenil" para referirse al estado de los jóvenes concubinos sin hacer limitación alguna a causa de la edad.

Las parejas ilegítimas no son una novedad, como tampoco lo son los niños que han nacido de ellas. A mediados del siglo XIX, estos últimos representaban el 30% de los nacimientos en Lyon, el 32% en París y el 35% en Burdeos. Estos tres porcentajes eran respectivamente el 21%, 24% y 26% en la *Belle Époque*. A partir de 1975 la cohabitación fuera del matrimonio se desarrolla rápidamente: 445 680 parejas (3,6% del conjunto) en 1975; 809 080 en 1982 (6,1%). Los nacimientos "ilegítimos" han pasado de un 7% del total de los nacimientos en 1970 a un 14% en 1982. Este mismo año el 50% de los hijos naturales han sido reconocidos por el padre contra el 20% en 1970. Esta cohabitación es sobre todo urbana: en 1982, el 22,7% de las parejas de la aglomeración urbana de París estaban formadas por dos personas solteras, contra el 4,8% en los municipios rurales. Constatación menos conocida: el desarrollo de la cohabitación fuera del matrimonio no ha compensado la caída de la nupcialidad ni la subida del divorcio, puesto que la proporción de las personas que viven en pareja disminuye de 1975 a 1982 para quienes tienen menos de treinta años, es decir, que la caída de la nupcialidad no puede imputarse exclusivamente a la concurrencia de la cohabitación juvenil. Para explicar la entrada, si no en la era de la soledad, sí al menos en la de la familia monoparental, deberemos invocar otras causas. La principal es la toma de conciencia de la dificultad de mantener la coherencia de la "pareja" sobre la larga duración a partir del momento en que la civilización occidental ha mezclado estos dos parámetros difícilmente congruentes: el amor-pasión, que es efímero, y las preocupaciones patrimoniales, que no deben serlo. Sea como fuere, la convicción de que la cohabitación juvenil es una buena propedéutica para esa temible prueba que es el matrimonio se ha impuesto en sólo diez años: en 1968, el 17% de los jóvenes casados vivían juntos anteriormente. En 1977 llegaban al 44%.

¿Una oportuna propedéutica para el matrimonio?

"Las cosas van tan rápido", como dice la expresión popular, que el estudio acelerado de tres encuestas nos permitirá relacionar la historia reciente de la cohabitación juvenil con su nueva significación. Desde octubre de 1975 hasta junio de 1976, a instancias de L. Roussel, se realizó una encuesta sobre una muestra de 2765 personas comprendidas entre los dieciocho y los veintinueve años. El 38% de los encuestados aprueban la cohabitación juvenil. Esta tasa alcanza el 86% de los cohabitantes efectivos. El 70% estiman que el matrimonio resulta de una "presión social directa". Para ellos, la pareja es un asunto privado y no un hecho de sociedad. El 15% de los padres ignoran esta cohabitación, pero el 70% reciben regularmente a la joven pareja. El 25% de los cohabitantes reciben algún tipo de ayuda económica de sus padres, mientras que el 80% de los hombres y el 60% de las mujeres tiene una actividad profesional. El 50% pone su renta en común. El 60% dicen tener una concepción de la vida "más bien diferente" de la de sus padres, pero el 22% niega cualquier tipo de hostilidad en relación a ellos; el 40% consideran estas divergencias

“reales pero débiles”; el 25% solamente expresan una “fuerte hostilidad”. La mitad de los encuestados solteros que viven en casa de sus padres mantienen con ellos conversaciones “frecuentes o muy frecuentes” sobre los “grandes problemas”, pues las ideas de ambos están “generalmente próximas” y el control parental es “débil o nulo” para el 75% de ellos. Un 30% de los encuestados no aprueban la “vida en comunidad”, y un 45% dicen que “eso no les interesa”, lo que permite a L. Roussel afirmar que la pareja permanece siendo un valor fundamental porque permite exorcizar el miedo a la soledad.

Así pues, la cohabitación juvenil sólo ofrece una apariencia de transgresión de los tabúes sociales, puesto que salvaguarda los valores fundamentales de la pareja: respeto, confianza y afecto, pues la sexualidad no es más que una preocupación subsidiaria (sólo una persona de cada cinco cree que la armonía sexual es un elemento determinante del amor). Para L. Roussel, puesto que el joven se asienta rápidamente en un(a) compañero(a) único(a), la pretendida libertad sexual desemboca paradójicamente en el acortamiento del periodo que califica púdicamente de “sexualidad sin compromiso estable”. Una vez superado este periodo un poco turbulento de la juventud —escribe— todo vuelve al orden tradicional.

“Admitamos que ahora se es más ‘libre’ que antaño antes del matrimonio; pero no por ello las parejas dejan de casarse (…). El matrimonio no ha caído en desuso.” Los jóvenes, evitando comprometerse impetuosamente en la relación amorosa, quieren vivir un periodo experimental, este “matrimonio de prueba” que Léon Blum preconizaba a comienzos de siglo, y que, finalmente, ha terminado por abrirse paso.

Una encuesta de C. Gokalp, realizada en mayo-junio de 1978 sobre 2730 personas comprendidas entre los dieciocho y los veinticuatro años inclusive, confirma las conclusiones de L. Roussel. El 28% de los encuestados cohabitan o ya han cohabitado, siendo este porcentaje el más elevado en los hijos de los cuadros superiores-profesiones liberales (30%) y el más bajo entre los hijos de agricultores (15%). París está siempre “en la avanzadilla”: un 50% de los jóvenes que viven en la capital han cohabitado o cohabitan contra el 14% en el medio rural. “Ya no se trata, pues, de un fenómeno de marginación, sino de un comportamiento que afecta a todas las capas de la población.” Quienes piensan que “es necesario cambiar la sociedad” cohabitan dos veces más que los conformistas (sólo cohabitan el 10% de los católicos practicantes). Sin embargo, la cohabitación es la expresión no tanto de una contestación social como la manifestación de la voluntad por parte de los jóvenes de que el matrimonio no sea un fracaso. Por ello deciden concederse un tiempo de reflexión: es, pues, más a menudo anticipación del matrimonio que rechazo de él. Ocho de diez veces la cohabitación con el futuro cónyuge ha sido la única experiencia de vida en pareja fuera del matrimonio. La tasa de cohabitación debe ser correlativa con el modelo familiar de los padres: los hijos de las parejas desunidas, vueltos desconfiados por el mal ejemplo de sus padres, cohabitan más frecuentemente que los de los padres unidos (44% contra 26%).

“Ganar en todos los terrenos”…

En este periodo relativamente próximo (1980) en el que la cohabitación juvenil era percibida como un periodo preparatorio para la vida conyugal, consiguientemente que no cuestionaba el orden presuntamente amoroso, algunos investigadores han reflexionado sobre el éxito de este nuevo rito iniciático. Para A. Béjin, la cohabitación juvenil es una tentativa de síntesis entre el vínculo conyugal tradicional, cuya triple finalidad era la duración, la fecundidad y la transmisión del patrimonio, y los amores extraconyugales, donde se expresaba la pasión ambigua de la intensidad y la diversidad, precauciones que se tomaban para evitar la fecundación. Se trataría, pues, de satisfacer “esta obsesión moderna de ganar en todos los terrenos a la vez, de no sacrificar nada de las propias posibilidades”. Comparando la cohabitación juvenil con el rito legitimado del matrimonio y con las calaveradas toleradas a los maridos —pero no a las mujeres—, el mismo autor cree percibir su especificidad en los elementos siguientes: 1.º es más duradera que las “relaciones amistosas” de ayer sin ser por ello percibida como definitiva; 2.º se beneficia de una “semiconsagración social”; 3.º como el matrimonio de ayer, protege a los cónyuges provisionales contra la soledad y el aburrimiento, pero la entente sexual, facultativa en el matrimonio, se ha hecho obligatoria, so pena, como dice la expresión popular, de “irse con la música a otra parte”; 4.º los “papeles” ancestrales del marido y la mujer son rechazados en nombre del principio de igualdad: la exigencia de simetría impone bien la fidelidad recíproca, bien “separaciones físicas” libremente consentidas a condición de que no afecten al campo amoroso y se cuenten al otro cónyuge; se trata en efecto de hacer retroceder las fronteras del secreto. Todo debe ser verbalizado: no solamente estas “separaciones”, sino también los fantasmas, incluso los masturbatorios. “Pesada carga —escribe A. Béjin— ésta de ser a la vez, para la persona con la que se comparte la vida, amante, cónyuge, amigo, padre o madre, hermano o hermana, confidente y confesor”. ¿Es soportable el retroceso —incluso la supresión— de la frontera del secreto? En el matrimonio tradicional implícitamente se reserva un espacio para lo no dicho. Ayer el señor iba al círculo o al club. La señora no hacía preguntas, quizá ni siquiera se las planteaba.

¿No es algo utópico la transparencia en la relación interpersonal? ¿No es finalmente el secreto indispensable para ahorrar a cada uno de los cohabitantes este descubrimiento banal, esperado, pero trágico: el de la diferencia del otro? En pocas palabras, detrás de todas estas tentativas y tentaciones ¿no puede revelarse ese avatar de la nostalgia monista que es el hermafroditismo? “Todo pasa —escribe A. Béjin— como si estos adolescentes eternos que aspiran a una relación ‘igualitaria’ con sus compañeros del sexo opuesto quisieran al mismo tiempo encontrar al otro y encontrarse ellos mismos en él. Iguales que su *alter ego*, reflejándose y descubriéndose mágicamente en él provistos de esta pequeña diferencia que les falta para constituir la figura perfecta, autárquica, estable, liberada de la necesidad de perpetuarse, del andrógino”.

… ¿o rechazo del matrimonio?

El estudio minucioso de los resultados del censo de 1982 y de encuestas contemporáneas o posteriores pone en cuestión la tesis que sostiene que la cohabitación juvenil no sería más que un matrimonio puesto al día. En 1982, 800 000 parejas no están casadas, en porcentaje aproximadamente igual en todas las categorías socioprofesionales (exceptuados los explotadores agrícolas). Únicamente entre las parejas en las que el hombre tiene menos de treinta y cinco años, 456 000 viven en unión libre en 1982 contra 165 000 en 1975. Entre los dos censos, el número de parejas formadas por dos solteros y en las que el hombre tiene menos de treinta y cinco años se ha cuadruplicado. Estos concubinos jóvenes son sobre todo ciudadanos: en la aglomeración urbana parisina una joven pareja de cada cinco no está casada. En el mismo París, más de la mitad de las jóvenes parejas sin hijos viven maritalmente. En numerosos casos, la cohabitación sucede a un matrimonio roto: la persona cuya experiencia matrimonial termina en fracaso duda en comprometerse de nuevo con vínculos legales. En 1982, 280 000 parejas no casadas están formadas al menos por un divorciado. El número anual de matrimonios no deja de disminuir: 346 308 en 1965, 416 521 en 1972 (año récord de la nupcialidad), 387 379 en 1975, 334 377 en 1980, 285 000 en 1984. Hecho nuevo: a partir de ahora son muchas las parejas que tienen un hijo sin casarse. En 1982, 113 400 niños nacen de una madre no casada. Más de la mitad de ellos, reconocidos por sus padres, son el fruto de la voluntad de los amantes, y no de su inconsecuencia. El niño ya no conduce al matrimonio. La cohabitación deja de ser “juvenil” para convertirse en unión libre. En 1982, el 56% de los franceses piensan que la cohabitación es algo normal, contra el 37% en 1976, y el 70% de los cohabitantes dicen no haber encontrado nunca dificultades en su entorno ni sufrido molestias a causa de su estado.

¿Se puede pensar que esta decadencia del matrimonio es un fenómeno de moda en un país como el nuestro, que enmascara su conservadurismo bajo encaprichamientos efímeros? No lo creemos. Más bien se trataría del producto de una mutación de las estructuras productivas. En la antigua sociedad —y la observación vale tanto para el príncipe como para el campesino, el artesano o el pequeño comerciante—, el matrimonio se fundaba en la explotación del patrimonio, pequeño o grande, pues era éste el creador de empleo. Todo cambia con la creciente salarización de los hombres, y sobre todo de las mujeres, con el desarrollo de una protección social que carga a sus espaldas con los riesgos principales, antaño mejor o peor cubiertos por la familia, “con la difusión de los modernos métodos anticonceptivos, que conceden a las mujeres el dominio de la fecundidad, en tanto que la gran revolución maltusiana que se había producido en Francia durante el siglo XIX descansaba sobre la iniciativa masculina”. Incluso cuando la unión libre adquiere un auge que para nosotros es irreversible, se aproxima cada vez más al matrimonio. Motivada por una pulsión privatista —el Estado y la Iglesia dejan de mezclarse en nuestros asuntos sentimentales—, termina por recurrir al Estado, puesto que los

concubinos no quieren privarse de la protección social. Esta dinámica de la privatización no desemboca, pues, en una revolución de las costumbres, sino en una puesta al día de la legislación que —una vez más— no hace más que ratificar los cambios de las mentalidades. Desde un punto de vista jurídico, concubinos y casados, hijos naturales y legítimos están cada vez más cercanos. Señalemos parecidos y diferencias: los concubinos tienen derecho a la Seguridad Social; sus hijos tienen los mismos derechos que los hijos legítimos (ley de 2 de enero de 1972); no son responsables de las deudas del otro concubino; sólo la madre detenta la autoridad parental, incluso si el padre ha reconocido al niño; el hijo natural tiene prioridad en algunas guarderías. Pero, al final de la unión (por muerte o separación), no hay indemnización por ruptura ni prestación compensatoria: no existe ninguna solución jurídica que prevea la repartición de bienes adquiridos durante la vida en común; en caso de fallecimiento, el concubino que queda vivo no tiene derecho a la pensión de revisión concedida al esposo superviviente, del mismo modo que no tiene ningún derecho sobre la sucesión del difunto. Estos derechos concedidos a los concubinos, excesivos según unos, insuficientes para otros, ¿ponen acaso en cuestión el matrimonio?

El matrimonio puesto en cuestión y la celebración de la pareja

En un informe que se pretende escandaloso, el Consejo económico y social denuncia la incoherencia de una legislación que pretende proteger a los esposos y alienta el concubinato. Este informe, constatando la caída del número de matrimonios, la subida de los divorcios, el descenso del número de divorciados que vuelven a casarse, el alza en la proporción de niños que nacen fuera del matrimonio, afirma que “el conjunto de los textos y medidas adoptadas a lo largo de los años desemboca en el hecho de que el matrimonio se encuentra más perjudicado que favorecido. Y esto deriva del hecho de que determinadas personas pueden disfrutar a la vez de las ventajas fiscales de los solteros y de las de los divorciados así como de las ventajas sociales de los casados reconocidas a los concubinos”. Para madame Évelyne Sullerot, redactora del informe, es paradójico que el legislador intervenga para fijar reglas que afectan a personas que, por su rechazo del matrimonio, pretenden precisamente escapar a ellas. Según madame Évelyne Sullerot, Bonaparte tenía sus razones para proclamar que “si los concubinos prescinden de la ley, ésta a su vez se desinteresa de ellos”. Mientras que durante los años cincuenta las “muchachas madres” eran sobre todo empleadas de hogar, trabajadoras manuales y asalariadas agrícolas, hoy en día las “madres solteras” pertenecen a categorías socioprofesionales con un nivel educacional medio o elevado y que viven en las grandes ciudades, en

pocas palabras, a esa “vanguardia” que difunde “modelos” de arriba abajo. La autora del informe se indigna ante el hecho de que las nuevas leyes promulgadas entre los años 1965 y 1982 “abandonen o debiliten los principios de la religión, del respeto a la jerarquía patriarcal, del respeto a la institución, de la fuerza de la legitimidad en materia de filiación y de sucesión, así como el principio del compromiso personal solemne”. En efecto, a partir de ahora, el concubino supérstite puede permanecer en la vivienda común alquilada, siempre y cuando se hallara en ella seis meses antes de la fecha del fallecimiento: las ventas entre los concubinos son nulas; el concubino puede beneficiarse del seguro médico, de los subsidios familiares, de la maternidad y de un capital concedido en caso de fallecimiento por la Seguridad Social, con la única condición de suministrar un certificado de concubinato.

En 1978, el Tribunal de Apelación de Riom llegó incluso a hacer compartir una indemnización a la mujer legítima con la concubina de un hombre muerto en accidente. El informe denuncia como paradójico el hecho de admitir el divorcio por consentimiento mutuo (ley de 1975) y el de sólo confiar la custodia y la autoridad parental a uno de los dos esposos —la mujer en el 90% de los casos.

Mientras que antes de la ley de 1970 la autoridad de los padres sobre un niño nacido fuera del matrimonio pertenecía a quien lo había reconocido y, en caso de doble reconocimiento, a quien lo había reconocido primero, a partir de esta ley, sea cual fuere el orden de reconocimientos, sólo la madre detenta la autoridad parental, de suerte que se ha pasado del “niño objeto de propiedad del padre” al “niño objeto de propiedad de la madre”, y esto en el momento mismo en que se pretende fundamentar la igualdad entre los sexos incitando al padre —que puede ser beneficiario de un asueto parental— a que se dedique a las alegrías de las tareas educativas y domésticas. La autora del informe, encontrando escandaloso que dos personas que únicamente cobran el salario mínimo paguen el impuesto sobre la renta mientras que dos concubinos también con salario mínimo no lo paguen, se pregunta si es posible hablar todavía de familia para referirse a esta sorprendente diversidad de situaciones: parejas de solteros, concubinos con acta notarial, divorciados con o sin hijo, divorciados concubinos, variantes de la cohabitación juvenil, esto es, jóvenes que comparten su vivienda o que sólo viven juntos unos días a la semana o incluso que campan a sus anchas en una de las dos familias. Además es ilusorio pensar que la separación sea más fácil para los concubinos que para los esposos, pues el sórdido predador está por todas partes. Los notarios lo saben bien puesto que, al ser asaltados por quienes reclaman su parte del piso, del mobiliario, del coche, terminan por resignarse a establecer contratos en los que los concubinos que se instalan enumeran sus bienes propios así como los que han adquirido exclusivamente con su capital.

En nombre de la equidad y la virtud, el autor del informe se pregunta con angustia si Francia no camina hacia el “modelo sueco” donde el 40% de los matrimonios desembocan en divorcio y el 40% de los niños nacen fuera del matrimonio. Hay, no obstante, dos pequeños consuelos. Según L. Roussel, un divorcio puede provocar un

aumento de hijos: después de haber tenido dos hijos de su cónyuge legítimo, puede desearse un tercero del nuevo compañero. Las parejas casadas, incluso si son precarias, son más comunitarias que nunca: el 70% de ellas tiene abierta una cuenta bancaria conjunta, y el 80% de los franceses casados expresan el deseo de legar sus bienes a su cónyuge.

La elección del cónyuge

No haremos nuestras aquí las tesis de A. Girard y L. Roussel que han mostrado muy adecuadamente que esta elección es endogámica: las personas se casan en su medio social, y esta constatación es válida en general para los cohabitantes, juveniles o no. Nos interesaremos más bien por las características sociales, morales y físicas que intentaremos captar a partir de los retratos esbozados en el *Chasseur français*, retratos de anunciantes y de el (la) cónyuge deseado(a). El *Chasseur français*, creado en 1885, es una publicación mensual con una tirada de 400 000 ejemplares en 1939, 850 000 en 1970 y que enseguida entra en declive. Su público, primero compuesto por campesinos y pequeños burgueses provincianos, se extiende a partir de los años setenta a las capas medias de las grandes ciudades. En esta revista familiar aparece en 1903 la categoría “Matrimonios”, separada de los demás anuncios. La media mensual de los anuncios de matrimonio es de 10 en 1903, 67 en 1922, 444 en 1930, 1000 en 1977. Los matrimonios constituyen entonces, con mucho, la primera rúbrica de los anuncios clasificados. M. Martin estudia los anuncios de 1930 y de 1977 solamente tomando en consideración “la parte del mensaje en la que el anunciante se propone y describe”. En 1930, los hombres son sobre todo funcionarios coloniales y militares; las mujeres, señoritas que trabajan en correos e institutrices. Lo que se buscaba entonces ante todo era una alianza fundada económicamente, puesto que prácticamente todos los anunciantes —hombres o mujeres— especifican los medios pecuniarios puestos a disposición o deseados para el futuro matrimonio. Hablan de su “haber” y de sus “esperanzas”. “Quince años de inflación y de crisis del franco —escribe M. Martin— apenas han hecho mella sobre este gusto del pequeño o del medio burgués por los bienes modestos y los pequeños ahorros. Todavía no ha entrado en sus cabezas lo que significa la devaluación”. En 1977 ya no se habla o apenas se hace, de los propios “bienes”; es la profesión —que ahora está más diversificada— lo que se ha convertido en el referente económico: las mujeres a menudo son profesionales liberales, cuadros, secretarias, enfermeras; los hombres, cuadros, ingenieros y técnicos. En 1930, el descrédito del divorcio es tal que las mujeres mencionan “divorciada, beneficio” (lo que indica que el divorcio ha sido pronunciado “en su beneficio”, es decir, en contra de su ex marido, o lo que es lo mismo, que ellas son “inocentes”), mientras que las anunciantes de 1977 se contentan

con señalar su divorcio “sin carencias ni apuros”. Desaparecen las referencias a la “tradición”, a la “honorabilidad” y al catolicismo. Aparecen los elementos de valoración del cuerpo: a partir de ahora los hombres que dan el color de sus ojos, su peso o la descripción de su silueta o que proclaman su amor por el deporte son tan numerosos como las mujeres. La anunciadora de 1930 es “mujer de su casa, afectuosa, sentimental y seria”. En 1977, es “dulce, gentil, sabe recibir”, ya no canta pero se proclama “música” y expresa sus preferencias por la cultura desinteresada (las artes y la lectura). “En cincuenta años, la feminidad ha dejado de encarnarse en Cendrillon, sin duda favorable a la difusión de los accesorios mobiliarios, para tomar más bien los rasgos de una musa y de un maniquí familiares” (M. Martin). Un dato permanece invariable: la pertenencia a una nación extranjera, y más todavía a una “raza” diferente, se percibe siempre como una información desfavorable, tanto es así que se encuentran demandas que terminan de la siguiente forma: “extranjero(a), si no hay más remedio”.

El recurso a los anuncios procede de una movilidad geográfica —sin embargo débil en Francia— que, al dispersar la parentela, aleja al individuo de este “espacio de conveniencia” en el que hubiera podido encontrar un cónyuge. En los años ochenta, el matrimonio entre primos reaparece gracias a la circulación en automóvil. El hombre a la búsqueda de sus raíces restablece vínculos con las líneas colaterales que la generación precedente había perdido de vista. “Los matrimonios se encadenan de nuevo”, se decía en otros tiempos. Esto puede volver a convertirse en una realidad de nuestro tiempo. De igual modo, el ciudadano que reencuentra a su familia campesina durante un matrimonio puede verse sorprendido por la permanencia de la cencerrada en algunos pueblos: termina la recepción, los invitados acosan a los recién casados hasta descubrirles al amanecer y violar así el secreto de su primera (?) noche.

El amor en el matrimonio

El amor en el matrimonio es una idea nueva

En mayo de 1985, en Rajasthan, uno de los Estados de la India, se celebraron cuarenta mil matrimonios de niños en veinticuatro horas. Se piensa allí que el amor es un sentimiento demasiado aleatorio como para ser el fundamento del matrimonio. El hecho de que el divorcio (que existe) sea desaprobado en las zonas rurales puede hacer pensar que estos matrimonios serán consumados y que durarán durante todas estas vidas. Hoy en día, en Francia, ya nadie concibe a la familia más que apoyada en la existencia de una pareja enamorada. La sociedad occidental es sin duda la única que corre un riesgo de esta naturaleza. La fusión del amor y el matrimonio está, pues, geográficamente circunscrita. Históricamente es una idea nueva. Philippe Ariès ha mostrado que el matrimonio en el que el hombre puede repudiar a su mujer y volver a

casarse es el modelo más extendido en el espacio y en el tiempo. Para este autor, el matrimonio monogámico indisoluble es "el gran hecho de la historia de la sexualidad occidental". Hasta el siglo X, en los nobles, el matrimonio, contrato entre dos familias, es un acto privado y laico en el que la Iglesia no tiene por qué mezclarse. Si la mujer no engendra es considerada estéril y se la devuelve a su familia o se la enclaustra en un monasterio, "especie de anexo del castillo donde los jefes de familia guardaban a las hijas y viudas". La posición de la Iglesia oscila entre un modelo ascético que apela a san Jerónimo y que considera al matrimonio como un estado vulgar, casi animal, del que la institución eclesiástica no tiene por qué ocuparse y un modelo paulino que se resigna a pensar que "más vale casarse que arder". Sólo durante el siglo XIII, mediante el señuelo de la prohibición del incesto, la Iglesia logra introducirse en el control del matrimonio e imponer la *stabilitas* (nosotros diremos la indisolubilidad) que la nobleza desaprobaba, pero que —según Paul Veyne— las colectividades rurales habían adoptado espontáneamente desde el final de la época galorromana. Después del Concilio de Trento, el matrimonio, convertido en sacramento, será celebrado a las puertas de la iglesia; más tarde, durante el siglo XVII, al pie del altar. El relevo de la Iglesia por parte del Estado laico mantiene el principio de la indisolubilidad, a pesar de una primera —y breve— aparición del divorcio. Apenas hace falta decir que en el contrato que une dos patrimonios solidarios o dos miserias populares no interviene para nada el amor. Si éste sobreviene por añadidura es una feliz coincidencia, a condición de que no incite arrebatos eróticos implacablemente condenados por una ética religiosa que asimila el *coitus interruptus* con el infanticidio. Lo que equivale a decir que sorprende el ejemplo del duque de Saint-Simon quien, habiendo escogido a su mujer por razones de conveniencia, no "duda en proclamar y describir el amor que le dispensaba hasta el punto de pedir en su testamento que sus féretros fuesen atados con una cadena de hierro para estar unidos en la muerte" (Ph. Ariès). Así, pues, hasta tal punto el amor entre esposos era algo contrario al código del saber vivir que se decidió mantenerlo en secreto. El amor conyugal era uno de los lugares secretos de la antigua sociedad. Y esto va a durar hasta comienzos del siglo XX. Después de haber pasado el trámite del contrato ante notario —a menudo el instigador del matrimonio— hubiera sido indecente, incluso ridículo, manifestar demasiada pasión respecto al otro cónyuge. En *Del matrimonio* (1907), Léon Blum causa escándalo al incitar a los futuros esposos a multiplicar las experiencias con personas de su condición y medio. En plena vena lírica, el autor escribe que "no se toca el violón sin haber aprendido a hacerlo (…). ¡Que ya no se pretenda obtener placer de una mujer nueva sin haber aprendido antes a andar con ella!". Y añade: "Cuando una experiencia igual haya permitido a ambas partes reconocer en sí mismo y en el otro los motivos de su elección, entonces se sentirá plenamente hasta qué punto es placentera la vida en común". Lo que equivalía a preconizar, con cerca de tres cuartos de siglo de anticipación, la cohabitación juvenil. El abad Grimaud, en su libro *Futuros esposos* (1920), publicado bajo los auspicios de

la Academia Francesa, sintoniza más con el espíritu de su tiempo cuando aconseja a los hombres que eviten frecuentar tanto a las intelectuales y a las mujeres que trabajan como a las prostitutas.

Secretos entre esposos

Si ayer se mantenía en secreto los posibles apasionamientos entre esposos, ¿no se oculta hoy en día su atenuación, incluso su desaparición, en estas vidas conyugales de larga duración que impone el alargamiento de las esperanzas de vida? Si existen secretos que los esposos cómplices guardan celosamente, ¿qué se sabe de lo que cada uno de ellos esconde al otro? Nada, por supuesto, lo que es contradictorio con la actual aspiración a la total transparencia en las relaciones interpersonales. Antaño los esposos se acomodaban al enigma de la identidad del otro a condición de que asumiese su función sociofamiliar. Citaremos la historia real de un señor bastante viejo que, en vísperas de la celebración de sus bodas de oro, preguntó a su nuera (una “anécdota contada”): “¿Qué regalo podría ofrecer a vuestra suegra? No sé cuáles son sus gustos”. ¿Qué es lo que une —o simplemente reúne— a esta pareja, uno de cuyos miembros vive pensando en el futuro mientras que el otro mira al pasado? ¿Qué ocurre en este lecho conyugal donde ya no se engendra y que ya no transmite nada? ¿Se suceden en él los tiempos de la pasión, de la imaginación, de la continencia impuesta por la costumbre, de los intercambios amistosos, del silencio? ¿Cuánto durará antes de ser sustituida por las habitaciones “aparte”? ¿Cómo funciona el mecanismo de la memoria de la vida en común cuando los años se echan encima? Lo que uno memoriza como un “tiempo intenso” el otro lo ha olvidado. Incluso cada uno de los cónyuges realiza una lectura diferente de estas huellas ya mencionadas —cartas, fotos, películas— pretendidamente “objetivas”. Algunos esposos han vivido decenas de años juntos, aplazando prudentemente determinadas observaciones o preguntas. No pensamos únicamente en los secretos “utilitarios”, como la confesión del adulterio o del trabajo de la imaginación, sino también en asuntos tan prosaicos como la molestia que provoca el ronquido, la gesticulación o la repetición de una “historia” mil veces contada —y consiguientemente mil veces escuchada— y progresivamente embellecida. El pasado —se trata de un pasado erradicado del olvido— está presente en cada instante de la vida, pero los viejos esposos que han “compartido” la misma existencia son, cada uno por su lado, los detentadores de una autobiografía potencial (no la escriben) que el otro no “comparte”. Y el secreto de la mecánica del deseo y de sus anomalías permanece incólume.

Primacía del yo sobre el nosotros

¿Se acostumbran las parejas a esta “transparencia” completamente aproximativa? Los sondeos nos aportan algunas informaciones que deben ser recibidas con

prudencia, pues la adecuación de la respuesta a la verdad es hipotética cuando se pretende indagar en el terreno del secreto. Una encuesta de 1969 (consiguientemente posterior a los “acontecimientos”) nos informa de que el 41% de las mujeres quieren un “buen marido”, el 20% esperan un “buen hogar” que implique una “armonía”, solamente el 22% confiesan albergar la esperanza de lograr el amor conyugal, si bien el 44% creen en el “amor de su vida”. ¿Dónde lo encontrarán? Las conclusiones de A. Girard y de J. Stoetzel son más reconfortantes. Los franceses, que aprueban enteramente la contraconcepción, piensan que una mujer tiene necesidad de hijos para realizarse como tal. Lo que asegura el éxito del matrimonio es “una buena entente sexual” (70%), “la fidelidad recíproca” (73%) y sobre todo “el respeto al otro” (80%) y “la comprensión mutua” (73%). “En resumen —concluyen estos autores— la familia es el lugar privilegiado para la distensión y el ocio. Es el lugar de la alegría. En él se experimentan sentimientos de seguridad (66%), distensión (61%) y alegría (57%). El grado de satisfacción de la vida que se lleva en la casa es del 7,66 sobre una escala de 1 a 10. La familia se muestra como el refugio contra las agresiones de la existencia actual”.

Nos permitiremos tomar cierta distancia respecto a este optimismo. La “máquina de los deseos” no responde a los encuestadores. En el matrimonio de ayer el hombre saciaba en la prostitución su deseo de cambiar de pareja. Hoy en día, aun si la prostitución goza de buena salud —incluso de muy buena—, las “aventuras” en el medio en que se vive pueden transformarse en “relaciones sentimentales”, y afectan tanto a la mujer como al hombre. Desde el momento en que el matrimonio deja de descansar sobre la explotación de dos patrimonios puestos en común o sobre una actividad profesional común (el panadero en el horno, la panadera en la caja), su fundamento pasa a ser el sentimiento. Es posible comprometerse a administrar de por vida un comercio; no es posible en cambio garantizar la perennidad del propio deseo. El miedo a la soledad, la convicción de que con otro(a), pasado el periodo de arrobamiento vendrá la misma monotonía cotidiana, constituyen los cimientos conyugales negativos que apenas parecen atormentar a la curiosidad de los autores del sondeo. De hecho, las modalidades a través de las cuales los agentes sociales organizan su vida conyugal son extremadamente diversas. F. de Singly propone pertinentemente aplicar a la familia esta definición de la socialización: “Una forma que se realiza de maneras extremadamente diversas, en las cuales los individuos constituyen una unidad sobre la base de intereses o de ideales, pasajeros o duraderos, conscientes o inconscientes, y en el seno de la cual estos intereses se realizan” (G. Simmel). Las investigaciones llevadas a cabo en los años ochenta, realizadas sobre medios socialmente favorecidos, muestran que el individuo privilegia cada vez más su propio desarrollo y su libre arbitrio a costa de las “obligaciones, limitaciones, molestias y sacrificios que postula una relación multifuncional a largo plazo” (F. de Singly). Esta primacía del *yo* sobre el *nosotros* conyugal, al devaluar la fidelidad y la perennidad en beneficio de la autorrealización de las propias potencialidades, plantea

en términos nuevos la existencia conyugal. De ahora en adelante, ya no se trata de “instalarse” en ella, sino de vivir sabiendo que el otro es una libertad, susceptible en todo momento de reivindicar su radical alteridad. La vida conyugal se convierte, pues —como la guerra tal y como la veía Clausewitz—, en el terreno de la incertidumbre. ¿Se abre acaso esta vía hacia el matrimonio a diferentes velocidades? Una primera fase de amor físico, fidelidad y procreación, seguida de un periodo de libertad recíproca con relaciones sexuales muy intermitentes que desemboca sobre el tiempo de la amistad y la complicidad en el que los cónyuges envejecerán juntos contándose sus recuerdos. A menos que el inconsciente colectivo judeo-cristiano, siempre presente, no contribuya al mantenimiento del orden.

¿Divorciarse alegremente?

No existía el divorcio bajo el Antiguo Régimen, pues el derecho canónico sólo toleraba la anulación cuyos casos, por otra parte, eran numerosos. La ley de 20 de septiembre de 1792 introduce el divorcio con liberalidad, puesto que son legalizados no solamente el divorcio por consentimiento mutuo, sino también el divorcio por simple incompatibilidad de caracteres alegada por uno de los cónyuges. El Código Civil suprime estos dos motivos, y la ley de 8 de mayo de 1816 prohíbe el divorcio. ¡Así, pues, la palabra “revolución” también debe ser comprendida en su acepción astronómica! La ley de 27 de julio de 1884 (denominada “ley Naquet”) restablece el divorcio bajo una forma restrictiva, puesto que reposa sobre el principio de “divorcio-sanción” que sólo puede ser pronunciado si la falta de uno de los dos esposos ha sido probada.

Las faltas tipificadas (adulterio, condena a uno de los dos esposos a una pena aflictiva e infamante) son perentorias; las faltas leves (excesos, sevicias e injurias graves) constituyen causas facultativas que se dejan a la apreciación del juez. La ley de 11 de julio de 1975 mantiene el divorcio por falta e introduce el divorcio por consentimiento mutuo (bien a instancia de ambos cónyuges, bien a instancia de uno de los esposos aceptada por el otro) y el divorcio por ruptura de la vida en común (separación de hecho de al menos seis años, alteración grave de las facultades mentales de uno de los cónyuges durante el mismo lapso de tiempo). Se instituye un juez para asuntos matrimoniales con competencia exclusiva “para pronunciar el divorcio cuando es solicitado por consentimiento mutuo” (art. 247 del Código Civil) y para determinar el montante de la prestación compensatoria (reemplaza a la pensión alimenticia) que intenta restablecer el equilibrio financiero del patrimonio en función de la evolución previsible de los recursos de cada uno de los cónyuges. ¡Pesada tarea para el juez!

Divorcio generalizado…

Treinta mil divorcios en 1960, más de cien mil en 1984. Los divorcios, que cada vez tienen lugar antes en el matrimonio, se han más que triplicado en menos de veinticinco años. El divorcio, al haber perdido su carácter excepcional, entra a partir de ahora a formar parte de la normalidad de la vida conyugal. Se ha cuantificado en el 21% el número de divorcios probables para las personas nacidas en 1975. En la Suecia actual el 40% de los matrimonios termina en divorcio, y no es raro escuchar palabras como éstas: “Mi último matrimonio ha sido un éxito, ha durado siete años”. Es preciso decir que la ley de 1975 no es la causante del aumento de la tasa de divorcios. Una vez más, el legislador no ha hecho más que levantar acta de lo que existía previamente: la ley ha confirmado la evolución, no la ha precedido. Cuando desaparece el deseo y el amor se marchita, el divorcio revela el secreto de esta doble desilusión. Ayer, los cónyuges permanecían unidos “para guardar las apariencias”, “por los niños”. Hoy en día, cuando el lecho conyugal es la escena en que se desarrolla el tercer acto, el combate después de los tiempos felices de los retozos y las disputas, los cónyuges escogen divorciarse. Dos tercios de los procedimientos son iniciados por las mujeres, antes de los treinta años a menudo, y en proporción igual por el personal de servicio, las empleadas y las mujeres activas de las categorías sociales favorecidas.

… pero no dominado

¿Se ha adquirido por ello el dominio del divorcio? ¿Puede producirse la disolución sin recurrir a la guerra civil? Nada más lejos de la realidad. El procedimiento “por consentimiento mutuo” funciona bastante bien en el caso de parejas que han llevado una vida en común durante dos o tres años, que no han tenido hijos y que no han efectuado importantes adquisiciones de bienes comunes. Cuando han llegado los hijos y los bienes se han acumulado, para alcanzar una solución rápida y poco costosa, es necesario que ambas partes estén de acuerdo sobre la custodia de los hijos y el reparto de las cosas. Llegan al bufete del abogado resueltas —¿resignadas?— a una separación amistosa: el conflicto estalla a propósito de los hijos (el amor) y del reparto de los beneficios (el dinero). ¿Reclaman las mujeres el disfrute de los mismos derechos que los hombres? De acuerdo —responden éstos—, pero a condición de que los deberes también sean los mismos y los privilegios —sobre todo la custodia de los hijos— sean equivalentes. Muchas son las mujeres que prefieren la tradicional pensión alimenticia a la prestación compensatoria. Pero ¿será ésta pagada? Según el Ministerio de los Derechos de la mujer, en el 40% de los casos lo es irregularmente o simplemente no lo es. De ahí los procedimientos complejos (retención sobre salario, recaudación pública como el impuesto) que, según el Informe Sullerot, son poco eficaces a causa de la “insolvencia organizada”. Aunque la imagen del divorciado ya no esté coloreada por los tintes vergonzosos de antaño, el

divorcio siempre ha sido percibido como la sanción de un fracaso. Antigua herencia judeo-cristiana de la que los escandinavos se han desembarazado.

Si el divorcio continúa siendo una “prueba”, ¿no es el matrimonio otra y de mayor duración? Algunos índices así lo apuntan, puesto que —hecho nuevo— los divorciados vuelven a casarse cada vez con menos frecuencia. El Informe Sullerot constata desconsolado “una desafección duradera en relación al matrimonio”. Según él, para las mujeres, sin hacer división alguna por la edad, la proporción de divorciadas que vuelven a casarse pasa del 57,1% en 1970 al 49,7% en 1978 y “ha bajado mucho en los últimos cuatro años para los cuales no tenemos estadísticas precisas”. En los años 1860-1970, más del 80% de los divorciados de menos de treinta años vuelven a casarse y casi siempre menos de dos años y medio después del divorcio. Así, pues, el estado de divorciado(a) en las edades jóvenes “no era más que una situación transitoria entre dos matrimonios, y el estatuto de divorciado(a) era un estatuto raro y rápidamente caduco” *(ibíd.)*. Puede pensarse que, entonces, una tercera persona, cuya existencia se mantenía en secreto y que ya estaba presente en la vida de uno de los cónyuges, tomaba —¿imponía?— la decisión de divorciarse. La literatura pícara —en la que descolló Feydeau— vivió durante mucho tiempo de este tema. Hoy en día hay más divorcios y menos segundas nupcias. Sobre las 847 000 familias monoparentales censadas en 1982, 123 000 estaban formadas por padres solos y 724 000 por madres solas. Entre éstas, el número de divorciadas crece rápidamente mientras que disminuye el de viudas. Es posible que las viudas raramente fuesen felices, pero no se puede excluir la hipótesis de una fuerte proporción de divorciadas felices.

La mujer en la pareja: ¿El crepúsculo de los machos?

Tomamos esta pregunta del Dr. Pierre Simon. La accesión de las mujeres en proporción creciente a “situaciones” consideradas masculinas (mujeres ingenieros, por ejemplo; desde luego más numerosas en los despachos de estudios que en las obras o a la cabeza de una unidad de producción), su admisión en las “grandes” escuelas científicas, la amarga constatación para los hombres de la temible apetencia sexual de su compañera y tantos otros hechos verificables, sugieren una respuesta afirmativa. Mucho más, muchachas —digamos más bien mujeres jóvenes que no están casadas (aquellas que, por ser muy jóvenes, no se han casado con su primer “gran amor”)—, rechazan el matrimonio o aplazan su celebración al tomar conciencia de que el tiempo desgasta el amor (algunas de sus amigas, casadas jóvenes, ya se han divorciado) o al tomar igualmente conciencia de los riesgos que la maternidad puede entrañar para el desarrollo de una estrategia de carrera.

¿Continuará el marido apropiándose de la fuerza de trabajo de su mujer?

Las tentativas de cuantificar el trabajo doméstico en Francia desembocan en la siguiente estimación (en 1981): se dedican 53 000 horas al trabajo doméstico *gratuito*, mientras que 39 500 se consagran al trabajo denominado "productivo", es decir, remunerado. Ahora bien, todo el mundo sabe que este trabajo doméstico gratuito es sobre todo femenino: los obreros activos asegurarían (diariamente) 96 minutos de trabajo doméstico, contra los 483 de su mujer cuando ésta no trabaja en otra cosa. Este trabajo doméstico no parece excesivamente entusiasmante puesto que, por primera vez en el censo de 1982, el número de parejas con dos actividades profesionales supera al de parejas en que el hombre es el único activo. Añadamos que el envejecimiento de la población y el rebajamiento de edad de la jubilación multiplican el número de parejas en las que ambos cónyuges están inactivos y que, al ser siempre las mujeres —estadísticamente— más jóvenes que sus maridos, aparecen numerosas parejas en las que el hombre está inactivo por cuanto está retirado mientras que su mujer se mantiene activa.

Esta voluntad de las mujeres de estar "activas", al margen de que el empleo esperado esté lejos de ser siempre gratificante, se encuentra en todas las categorías socioprofesionales. Se trata, pues, aquí del lugar que la mujer ocupa en las estructuras socioprofesionales —de producción sobre todo—, lo que podría denominarse con una expresión un tanto pasada de moda una revolución cultural. Una rápida visión espacial y temporal dará la medida exacta de lo que está en juego. Según Amnistía Internacional, en determinadas sociedades mediterráneas —y esto en los años ochenta —, muchachas embarazadas son asesinadas por su hermana para "salvar el honor de la familia". Este código del honor es independiente de la pertenencia a un credo religioso: lo encontramos en musulmanes, judíos y cristianos, lo que nos hace pensar que precede a la aparición del monoteísmo y que es perpetuado sobre todo por las mujeres, habitual conservatorio de las tradiciones, incluso cuando ellas mismas son sus víctimas. "El matrimonio es un modo de producción doméstica que se caracteriza por la extorsión de un trabajo gratuito a una categoría de la población: las mujeres esposas. El contrato de matrimonio constituye una forma particular de contrato de trabajo no explicitado como tal mediante el cual el marido se apropia de la fuerza de trabajo de su mujer."

La socialización de las niñas

¿Son aplicables estas afirmaciones perentorias a la sociedad francesa de los años ochenta? No insistiremos aquí sobre el hecho de que, en sus primeras semanas, todos los embriones son femeninos. Trataremos este problema más adelante, cuando intervenga lo "cultural", es decir, muy pronto. Las investigaciones americanas y francesas, cuyas conclusiones son convergentes, han sido resumidas en un libro-requisitoria de Elena Gianini Belotti, cuyos principales argumentos vamos a recordar.

Las madres, unánimes en amamantar a los niños machos, son reticentes en cambio cuando se trata de una niña, destetada a los tres meses en contra de los cinco años en los casos de un niño. El periodo de lactancia es más largo en los niños que en las niñas, mientras que el adiestramiento para la limpieza es más precoz para éstas que en aquéllos. La madre exhibe la desnudez de su hijo e incita a su hija hacia el pudor. Lo que es "capricho" en las niñas es signo de virilidad en los niños, en quienes la agresividad pasa a ser considerada como un índice alentador: más tarde, no solamente sabrá defenderse sino también atacar. La niña debe "portarse bien", no gritar, emplear un vocabulario cuidado, ser ordenada, molestarse en ir a buscar los objetos que se le piden, empezar ya a ser "maternal" para con los más pequeños so pena de ser calificada de "mala". Incluso en las sociedades industriales denominadas "avanzadas", el deseo de tener un muchacho para asegurar la descendencia, "transmitir el nombre", sigue siendo preponderante: si el primogénito es una niña, el segundo hijo debe ser un niño. Elena G. Belotti concluye su requisitoria con estilo militar: "La comparación incesante que hacen las niñas entre lo que se les permite hacer y los privilegios de que disfrutan los niños y que a ellas les están vedados reduce su autoestima, que, sin embargo, les es imprescindible para la realización de los objetivos que necesitan para ganar su propia batalla". Nos permitiremos recordar que, mucho antes que Elena G. Belotti, Jung, separándose de Freud en este punto, había subrayado que la represión actuaba de manera antitética en el hombre y en la mujer. Constatando que el ideal del hombre es la virilidad (valentía física, energía, dominio de sí, etc.) y que la sociedad reprime en él los sentimientos demasiados "femeninos", concluía que todo hombre tiene, por contraste, un alma femenina oculta. Inversamente, las mujeres, al estar obligadas a reprimir la parte viril de su ser, tienen un inconsciente masculino. Si éste —un *animus* y no un *anima*— consigue transgredir la censura social, se manifiesta a través de rasgos considerados como característicos de la psicología masculina: gusto por la argumentación lógica, deseo de decir siempre la última palabra, etc. De una determinada mujer se dirá fácilmente que es "hombruna", o se la tratará de "arpía", palabra que no tiene masculino.

Los juguetes —por la parte que les toca— contribuyen a la diferenciación de los sexos. A una encuestadora enviada a numerosos almacenes con el encargo de decir: "Quisiera un juguete para un niño de tres años", se le respondió por todas partes: "¿Para un niño o para una niña?". Los padres, inquietándose de que su hijo preste demasiada atención a las muñecas de su hermana, intentan orientarle hacia juegos agresivos y competitivos. Una encuesta americana realizada sobre ciento cuarenta y cuatro libros de lectura adoptados en las escuelas primarias muestra que, en todos los textos en los que aparece la figura de la madre (cuando está en activo), es mecanógrafa, enfermera o institutriz, es decir, ejerce profesiones tradicionalmente femeninas. Una encuesta francesa realizada sobre libros para niños subraya que, en los grupos de pequeños, el "jefe" es siempre un muchacho. En la enseñanza preescolar, las escuelas son "maternales"[29] y no "paternales". Sus enseñantes casi

siempre son mujeres que dicen haber escogido este oficio “por vocación”, incluso por “espíritu de sacrificio”. Como señala E. G. Belotti en la obra antes citada: “El espíritu de sacrificio siempre es sospechoso. No se comprende por qué motivo una persona sana de mente deba escoger espontáneamente sacrificarse en lugar de disfrutar lo máximo posible de la vida”. Las institutrices de preescolar tienden a acentuar la segregación sexual valorando la “sabiduría” de las niñas, pidiéndoles actividades de ordenación y limpieza de las que en cambio exoneran a los niños. No cabe la menor duda de que las niñas convertidas en mujeres no guardan rencor por esta segregación puesto que encuestas recientes nos muestran que las mujeres casadas tienen un alto grado de confidencialidad con su madre (desgraciadamente no nos revelan los secretos que intercambian) y porque una pareja casada ve más a los padres de la mujer que a los del marido.

La lenta ascensión social de las mujeres…

La supresión de la desigualdad de oportunidades sociales entre hombres y mujeres es un deseo antiguo, pero la sinceridad de los portavoces masculinos, y a veces femeninos, es incierta. Parece ser que Fourier inventó la palabra “feminismo” y en 1832 los saintsimonianos crearon la primera revista feminista, *La Mujer Libre*. Pero, mientras que en los Estados Unidos la emancipación de las mujeres estuvo vinculada a la de los esclavos, en Francia, en las clases populares, hombres y mujeres, todos ellos miembros del ejército de reserva del capital, se disputaron unos puestos de trabajo cuya oferta fue durante años inferior a la demanda.

Esto explica el progresivo acceso de las mujeres a situaciones marcadas por el sello de la honorabilidad social (poder de decisión y capital cultural). Algunas cifras y datos nos permiten sopesar la lentitud del proceso: en 1920, se autoriza a las mujeres a afiliarse a sindicatos sin el consentimiento de su marido, pues sus salarios entonces eran inferiores en un 31% a los de los hombres; en 1921, las mujeres médicos son 300 y 519 en 1929; en 1914, hay 12 abogados y 96 en 1928; en 1930, las facultades sólo cuentan con 7 mujeres profesoras; en 1936, los salarios femeninos se cuantifican en el 85% de los salarios masculinos, pero, desde 1927, en las enseñanzas primarias y secundarias, el salario era el mismo para personas con títulos y antigüedad similares. Hará falta esperar a que termine la Segunda Guerra Mundial para que las mujeres activas ocupen por fin posiciones sociales hasta entonces monopolizadas por los hombres, si bien todavía se las mira con cierto recelo a causa de su sexo. Prueba de ello es la complacencia con la que los periodistas se detienen sobre el físico de las “personalidades” femeninas. En tres periódicos de ideas políticas diferentes la evocación de tres mujeres políticas comienza con la descripción de su cuerpo y su vida familiar. Florence d’Harcourt es “grande, delgada, rubia y ante todo madre de familia” (*Jours de France*, diciembre de 1973). Anne-Marie Dupuy, director (que no directora) del gabinete del secretariado general de la presidencia de

la República y que acaba de incorporarse como oyente al Consejo de Estado, "es amante de la navegación y del esquí. Sonriente, con los ojos color de avellana y tez de mujer rubia, cabellos castaños sobriamente peinados en forma de rulos, siempre vestida por sastres clásicos y con vestidos sobrios de colores discretos" (*France-Soir*, 11 de enero de 1974). Marie-France Garraud "respira cálida amistad (…). Es preciso, sin embargo, contemplar su cuello. En él se adivina a la Walkiria guerrera, áspera en el combate. ¿Quién es esta mujer elegante? Simplemente, una provinciana ambiciosa, inteligente y astuta. Tiene dos hijos, un marido abogado en el Tribunal de Casación y, como la mayoría de los adeptos de Pompidou, está poseída por una profunda voluntad de poder" (*Le Nouvel Observateur*, 24 de diciembre de 1973).

… ¿pone en cuestión las relaciones conyugales?

La ascensión de la mujer hasta los puestos clave de la sociedad no tenía forzosamente que poner en cuestión las relaciones conyugales. A la incontestable inferioridad del marido en términos de longevidad, a sus plausibles debilidades en el campo sexual, vienen posiblemente a añadirse contrarresultados en su estrategia profesional. Los estudios realizados por Andrée Michel muestran que las mujeres activas mejor tituladas son las que se declaran menos satisfechas de su matrimonio y que su autonomía —mucho mayor respecto a su marido— hace necesaria una nueva definición de la vida conyugal, un nuevo reparto de las funciones y los papeles, no solamente dentro de la familia, sino también fuera de ella. Y en todos los grupos sociales el paro obliga a los cónyuges a elaborar estrategias de reconversión. El paro del marido, si la mujer conserva su empleo, invierte los términos de la "alianza económica". Hace algunas décadas, en los casos en que una mujer había seguido estudios superiores, no era raro que renunciase a toda actividad profesional en el momento del matrimonio. Utilizaba su capital cultural para ayudar a su marido en su carrera y para educar a sus hijos. Una encuesta realizada sobre los estudiantes de medicina de la región de Marsella (que se remonta a los años setenta) muestra que la estudiante abandonaba a menudo sus estudios cuando contraía matrimonio con un compañero de la misma especialidad. En otros casos, se limitaba a terminar su doctorado sin preparar oposiciones y sin especializarse, contentándose eventualmente con un puesto de médico asalariado, entonces poco prestigioso. Hoy en día, las cosas han cambiado: la tensión —si no la ruptura— puede sobrevenir cuando la mujer alcanza resultados universitarios superiores a los de su marido (mientras que ella logra ingresar en el ENA, él suspende). Así nace en la pareja una nueva forma de celos, pues la persistencia de las ideas convencionales corre el riesgo de hacer insoportable para el marido unos logros profesionales de su mujer superiores a los suyos. Esta rivalidad profesional aún no estudiada —es demasiado pronto— plantea en nuevos términos las relaciones entre padres e hijos: ¿cómo percibirán éstos los "papeles" de la madre inspectora de Hacienda o del padre administrador civil en el

secretariado de Estado del Tiempo Libre? Por lo que hace a los celos entre mujeres, tradicionalmente fundamentados sobre rivalidades en el plano físico o sobre asuntos relacionados con sus papeles como “amas de casa”, ¿no empezarán a reposar sobre nuevas comparaciones, por ejemplo sobre las respectivas carreras? Esto ya es un hecho.

El cuerpo y el enigma sexual

El cuerpo de Narciso

Lo dijo Tiresias: “El niño habría vivido mejor si no se hubiese mirado”. Narciso, inconsciente de su belleza, ignoró a las mujeres y a las Ninfas seducidas por su belleza. Una de ellas, Eco, dejó de alimentarse y su cuerpo se empequeñeció hasta aniquilarse: sólo sobrevivió su voz. Las hijas, excluidas, irritadas, invocaron a Némesis, quien fue encargada por los dioses de fustigar y castigar el exceso que amenazaba el orden de las cosas y la jerarquía necesaria. Narciso vio su imagen reflejada en las aguas de una fuente y se amó hasta el punto de dejarse morir contemplándose. Obstinándose en la contemplación de su propia imagen, aprovechó la travesía de la laguna Estigia para admirarse una última vez. En la versión beocia, Narciso, importunado por el acoso del bello Ameinias, le ofrece una espada con la cual su enamorado se mata no sin invocar a Némesis, quien, convenciendo al indiferente de la vanidad del amor por sí mismo, le incita al suicidio. Para Pausanias, Narciso estaba enamorado de su hermana, que se parecía a él como un hermano: muerta la niña, Narciso buscó en las aguas letales el rostro de la desaparecida y cayó en la trampa. Narcisismo, homosexualidad e incesto, tres temas al menos en un mito único. Una riqueza de significados de esta naturaleza no podía menos que seducir a Freud, quien escribe en 1910: “Los homosexuales se toman a sí mismos como objetos sexuales; parten del narcisismo y buscan a jóvenes semejantes a ellos a los que puedan amar como su madre les amó a ellos”.

El estadio histórico del espejo

Una observación que puede escapar al paseante despistado: los franceses son cada vez más guapos. Las cifras así lo prueban. En 1980, los hombres de veinticinco años miden una media de 1,74 contra 1,72 en 1970 y alrededor de 1,60 en 1914. Ningún adulto “medio” cabría en la armadura de Du Guesclin o en las ropas de Napoleón. En los años treinta era fácil cruzarse con enfermos de bocio, patizambos, enanos o desdentados. La mejora de la calidad estética de la población es un hecho innegable; sin embargo, perpetúa las desigualdades sociales: en 1980, el médico o el abogado miden 1,75 metros y el asalariado agrícola 1,68 metros.

Este cuerpo perfeccionado puede ser contemplado en el espejo: habrá que esperar al siglo XVI para que haga su aparición este precioso objeto importado de Venecia. Es raro y caro y, durante el periodo de entreguerras, las viviendas obreras o rurales sólo poseen uno bastante pequeño que suele estar colgado encima de una palangana para que el hombre pueda verse en él mientras se afeita. La gran luna en la que uno puede contemplarse de cuerpo entero sólo puede encontrarse en las casas de las clases acomodadas. Parafraseando a Freud, es posible, pues, hablar de un estadio "histórico" del espejo y de una aparición reciente para el conjunto de los habitantes. Se dejará entonces de percibir la propia identidad corporal en la mirada del otro para pasar a contemplarla en el gran espejo del cuarto de baño.

Éste aparece hacia 1880 en la burguesía: lo hace en el lugar más secreto de la casa, donde, liberado de los propios artificios (fajas, corsés, pelucas, prótesis dentales, etc.), uno puede finalmente abandonar momentáneamente su apariencia social para contemplarse en su total desnudez. Momento a veces de prueba y hoy en día impuesto a todas las clases sociales: el INSEE nos informa de que, en 1980, el 80% de las viviendas disponen de un cuarto de baño o de una ducha. Quizá se usa más para mirarse que para lavarse, pues el francés sólo utiliza dos pastillas y cuarto de jabón por año y sólo existe un cepillo de dientes por cada tres habitantes.

La generalización del espejo no informa sobre el interior del cuerpo. Ayer la radiografía, hoy la ecografía, el escáner o la investigación nuclear, nos dicen lo que ocurre en este interior. Eficaz medio de prevención, pero también fuente de nuevas inquietudes. Ya nadie se contenta con una sintomatología: todo el mundo se esfuerza por descubrir la causa primera de la mínima disfunción. La exploración del cuerpo interior no suprime la angustia, sólo la desplaza. En lo más profundo de este cuerpo cuya apariencia satisfactoria observo en el espejo, ¿dónde se oculta el microbio, el virus que se ensaña en destruirlo? ¿Dónde? ¿Cuándo limitar el encarnizamiento etiológico? Se plantean amplios problemas, deontológicos para el médico, financieros para la Seguridad Social.

Cuerpo de damas

La Iglesia desconfía de la obsesión por la limpieza. El descubrimiento del propio cuerpo puede incitar a tocamientos sospechosos o suscitar el deseo de conocer el cuerpo del otro. Incluso en las familias acomodadas de los años treinta el baño semanal era la regla, y los niños sólo se cambiaban de ropa interior una vez a la semana. Era un mundo oloroso. Se reconocía al ser querido por el olor de sus pies. Hoy en día en cambio el desodorante ha pasado a convertirse en el dato fundamental de reconocimiento. En los medios rurales, la menstruación no era dicha sino sabida. "Mi madre nunca dijo nada sobre las reglas, pero yo me daba cuenta de que papá iba al saladero. Cuando llegaba la regla era preciso no ir al saladero, podía echarse a perder el tocino, todo, absolutamente todo podía perderse." Las reglas impiden que

salga bien la mayonesa, salvo cuando la mujer se aproxima a la menopausia. Se supone que las reglas provocan un ardor lúbrico, y Georg Groddeck afirma que la mujer indispuesta atrae al hombre, puesto que “más de las tres cuartas partes de las violaciones se producen durante estos periodos”. Parece ser que hoy en día las reglas marcan la frontera entre lo explícito y lo implícito. Las mujeres hablan entre ellas del tema, pero casi siempre en voz baja. Al permitir la píldora modificar la periodicidad, pueden estar disponibles sin informar al compañero de la estrategia detenida.

Sería imposible reducir la historia del cuerpo de la “bella mujer” a una trayectoria que, partiendo de la obesidad, desembocara en la delgadez. Efectivamente, la admiración por la obesidad es característica de todas las sociedades subalimentadas, y André Burguière señala que, en las ciudades italianas de la Edad Media, *popolo grasso* designaba a la aristocracia dirigente y *popolo magro* al hombre de a pie. Hélène Fourment exhibe unas redondeces que nos dejan divididos: las posaderas son celulíticas mientras que el seno se mantiene firme. A las mujeres gordas de Rubens y Jordaens podrían oponerse las siluetas delgadas y tentadoras de Cranach. Los súcubos son a menudo filiformes. Gabrielle d’Estrées y la mariscala de Villars tienen la cabeza fina, el seno alto y redondo y el vientre liso. V. Nahoum ha mostrado que el modelo de la mujer delgada y erecta “primero fue un hecho de elites sociales (…). La verticalidad formaba parte del deseo de aparentar. Así, pues, para los hijos de la elite, había un trabajo del cuerpo”.

En el mundo popular, rural hasta el siglo XIX, no existía el adiestramiento estético. “El trabajo de los campos, teniendo en cuenta la ausencia de máquinas, llevaba consigo el encorvamiento del cuerpo”, escribe el mismo autor. Así, pues, el “modelo de delgadez” se impone de arriba abajo. Pierre Bourdieu ve en este hecho una forma sutil de lucha de clases. “El cuerpo se convierte en el campo de batalla de una lucha cuya finalidad es la aceptación de la condición de dominado (quien somete su cuerpo a la mirada del otro) y la integración en la sociedad. Esta lucha tendente a imponer las normas de percepción del grupo dominante se identifica con la lucha de clases en la medida en que se trata de imponer las características de un grupo después de haberlas legitimado y hecho reconocer como ejemplares.” La estética de la delgadez, característica de una sociedad de la abundancia que considera a la grasa “mala” y a la obesidad “vulgar”, viene impuesta por el sistema de los *mass media* que conmina a las mujeres a seguir un régimen y a practicar ejercicios gimnásticos suaves, *energic, dance, gym tonic, body building, stretching,* aeróbic turbo, etc. Algunas denominaciones indican su origen americano, más precisamente californiano. Este culto al propio cuerpo exige sacrificios: primero pecuniarios (proporcionalmente se gasta menos en ropa y más en el “mantenimiento” de la apariencia); de orden ético después, puesto que los media repiten machaconamente que “tenemos el cuerpo que merecemos”, de lo que deriva un nuevo sentido de la responsabilidad. Este cuerpo que se exhibirá desnudo en las playas debe presentar un aspecto exterior acorde al canon del momento.

Cuerpo de deportista

Es precisamente el deporte lo que nos permitirá aproximarnos a este canon. Los Juegos Olímpicos, nacidos hacia el año 800 a. C., suprimidos por Teodosio en el año 394, ofrecían el espectáculo de un conjunto de prácticas deportivas marcadas por el sello de la violencia. El deporte de hoy en día —como la palabra— nos viene de Inglaterra. Fue hacia el año 1830 cuando Thomas Arnold lo introdujo en las *public schools*, pues una de las finalidades de la empresa era canalizar —socializar— la violencia. Para Pierre de Coubertin, quien organiza en 1896 los primeros Juegos Olímpicos modernos, el deporte debe contribuir a la formación del individuo, al dominio de sí mismo. En los años veinte, la "nobleza" del deporte está vinculada al "desinterés": el dinero mancillaría su pureza; estamos en la época del amateurismo. Los "mosqueteros" ejercían actividades profesionales. A partir de los años veinte, el ardor competitivo y la intrusión de intereses financieros han arrastrado una irresistible profesionalización. A partir de ahora, el deporte se encuentra dominado por un triple poder: el pecuniario, el médico y el de los *mass media*. El profesional prácticamente ya no tiene vida privada: dietético, quinesioterapeuta, cardiólogo, etc., se hacen cargo de su cuerpo para ponerlo en forma mientras que su entrenador coordina el trabajo de estos especialistas y se aplica a labrar una personalidad que "pase" eficazmente en el sistema de los *mass media*. En Florida el *Colony Beach and Tennis Resort* toma a los niños a los diez años y les impone una disciplina de marine. Su fundador, Nick Bolletieri, es por otra parte un antiguo marine. Sólo una infancia y una adolescencia ascéticas permiten acceder a este nivel internacional en el que el campeón, asistido por médicos y apadrinado, no fumará, beberá ni "celebrará fiestas", con la finalidad de acumular en un tiempo corto el máximo de dinero. El nivel de marcas implica la brevedad de carrera del campeón. Se alaba al tenista Björn Borg por haber tenido la prudencia de retirarse de competición a los veintiséis años. El deporte desempeña un papel nada desdeñable en el mantenimiento del orden. Un determinado partido de fútbol de clubes de segunda división difundido por televisión obtiene un índice de audiencia que sobrepasa al de las estrellas de la política más conocidas. Ya se trate de tenis, boxeo o fútbol, los media se apoderan de los deportistas y dejan patente que es posible la ascensión social mediante el deporte. Esta empresa de persuasión no difunde una ilusión (ello puede suceder), sino que designa una excepción. El estadio es el lugar donde puede expresarse sin caer en el ridículo y sin pudor el nacionalismo más exacerbado. En Roland Garros se aplauden las dobles faltas del extranjero tanto como el *ace* del francés. La extrema derecha quiere expulsar a todos los extranjeros "menos a Platini", ironiza *Le Canard enchaîné*. Como reacción contra esta gigantesca empresa de diversión, se desarrolla una concepción más hedonista del deporte. Alejados de cualquier espíritu competitivo por su edad, vida profesional o mentalidad, son muchos los franceses tranquilos que hacen jogging, desempolvan o compran una bicicleta, o prefieren el esquí de fondo antes que las pistas. Todo ello no

impide que estos mismos franceses se estremezcan de emoción delante de sus aparatos de televisión.

Los alimentos terrenales[30]

Los alimentos terrenales son culturales

En algunas tribus africanas se prohíbe a las mujeres comer pájaros, pues “comer pájaro vuelve versátil”. “Cocinado” por un hábil policía, el acusado “se pone a la mesa” y revela su secreto. Después de haberse “zampado una comilona”, la tribu se “zampa una niña”. Esto quiere decir que todo lo referente a la alimentación sobrepasa lo meramente nutritivo para pasar a referirse a otros códigos sociales. En una aproximación estructuralista a lo culinario que se inspira en la obra de Claude Lévi-Strauss, Mary Douglas señala que “las antiguas normas mosaicas de la mesa se inscriben en un conjunto de reglas que rigen el culto, la limpieza ritual y el comportamiento en materia de relaciones sexuales y conyugales. Las reglas alimentarias sólo adquieren sentido en tanto que elementos de una concepción general del universo, según la cual el pueblo de Dios debía ser distinguido de los demás por su asunción de un destino especial”. Para los hebreos, el mundo material estaba dividido en tres elementos: la tierra, el agua y el aire, y todo ser vivo situado al margen de esta taxonomía era apartado de la mesa. Homotéticamente, un(a) hebreo(a) no podía contraer matrimonio con un(a) extranjero(a) que adorase a otros dioses. Ser “elegido” equivalía —equivale siempre— a estar aparte. Así, pues, los usos de mesa se integran en este conjunto que constituye la ley mosaica: “Sólo adquieren sentido —escribe Mary Douglas— para quien comprende que este sentido pone en juego la totalidad de una vivencia; si se los considera de manera aislada se corre el riesgo sobre todo de encontrar en ellos el sinsentido”. Ocurre lo mismo en todos los pueblos. El mismo autor nos informa de que, en la tribu de los Lélé (Zaire), como ocurría en los judíos, están prohibidos todos los animales anfibios y, de manera más general, los que difícilmente encajan en alguna de las clasificaciones preestablecidas. Los franceses, sin saberlo, observan códigos nutricionales muy estrictos: no comemos carne de carnívoros. Los cazadores de animales de pelo consumen jabalíes y corzos, pero no el zorro, manjar tan apreciado en determinadas regiones de la URSS como lo es el perro en China. De ahí la conclusión de Mary Douglas: “Los principios de selección que guían al ser humano en la elección de sus recursos alimenticios no son de orden psicológico, sino cultural (…). Es la cultura la que crea entre los hombres un sistema de comunicación que recae sobre lo comestible, lo tóxico y la saciedad”. Son igualmente los códigos sociales los que designan a la persona que distribuye el alimento. Una mujer de Millot entrevistada por Y. Verdier evoca a algunas jóvenes parejas de comienzos de siglo que estaban obligadas a vivir en la casa de los padres

del muchacho: “Cuando vivíamos todos juntos, la nuera no se atrevía a cortar el pan. Era la suegra quien cocinaba y servía la mesa; no nos servíamos a nosotros mismos tal y como se hace hoy en día (…). Cuando se da un pequeño trozo de pan se dice: ‘¡Cuidado, me estás dando la parte de la suegra!’, queriendo expresar con estas palabras que es la suegra quien retira la comida y decide con mano avara lo que ha de comer su nuera (…). La rebanada de la suegra es una rebanada finísima… El fuego de la suegra es un fuego que da frío, un fuego que casi ni se ve. Una suegra es tacaña”. Sólo al final de la lactancia se capta este paso de la naturaleza a la cultura, a menudo fatal para los bebés en las sociedades tradicionales; todo el mundo se esfuerza por encontrar un alimento blanco, duplicación simbólica de la leche maternal: “leche de pan de mono”, mezcla blanca obtenida a partir de la pulpa del baobab en determinadas tribus del África ecuatorial, leche de coco en las Antillas. Una vez terminado el periodo de lactancia, en la Francia de hoy en día, son todavía las mujeres quienes alimentan a los hombres mientras que éstos se reservan el estatuto de “jefe” en los restaurantes prestigiosos y el monopolio de las críticas gastronómicas. Existen mujeres que disfrutan en la cocina, afirman los hombres. Si se las busca bien, se las encontrará entre las inactivas, que son las que más dependen de sus maridos, y a quienes gratificaría la carga afectiva que acompaña el acto de ofrecer una comida o un plato producto de su habilidad o imaginación. También puede ocurrir que la esposa tome recetas de su suegra para halagar a las papilas maritales con los platos de su infancia suscitando así en él una retrospección casi amniótica. Sea como fuere, si el “hacer” recae sobre las mujeres, el consumo tiende a la unisexualidad. Ayer se reservaba a la mujer, “eterna niña”, la miel y los dulces, en tanto que la virilidad del hombre implicaba la absorción de carne roja y de bebidas fuertemente alcoholizadas. Hoy en día, las imágenes tradicionales de la virilidad y la femineidad se encuentran vivamente alteradas. El sexo fuerte no es quizá el que proclama la cultura: las mujeres fuman, beben y rechazan las golosinas que hacen engordar.

Un juez cotidiano: el peso

El azúcar se ha convertido en el gran enemigo público. Se le imputan obesidades, diabetes, hipertensión, enfermedades cardiovasculares, caries dentales, etc. Hemos pasado a desdeñar el pan, alimento de pobres (150 gramos al día y por persona contra 600 gramos hace un siglo), las legumbres secas y las manzanas. A partir de ahora es conveniente dejar de absorber 36 kilos de azúcar por persona y año. Cuestión de supervivencia. Por el contrario, se recomiendan las carnes asadas, productos lácteos, legumbres y frutas frescas. Nuestra alimentación ha dejado de estar regulada por el ciclo de la naturaleza, “todos los días hacemos realidad un verdadero sueño alimentario de cazadores-recolectores sin darnos cuenta de ello: carne en todas las comidas, frutas y legumbres a discreción y durante todo el año; grasas y golosinas

variadas, etc. Hemos abolido la alternancia graso/magro: lo graso se ha convertido en el pan nuestro de cada día". Estos productos frescos (frutas y legumbres) nos vienen de todo el mundo, como antaño las especias. La rentabilidad —todo el mundo lo sabe — engendra la monotonía: la variedad "intraespecífica" de los alimentos vegetales cada vez es menor; sólo en la Francia del siglo XIX había 88 variedades de melón contra 5 hoy en día, y las 28 clases de higos hoy sólo se han quedado en 3. Consolémonos mediante la inquietud: los media nos incitan a comer al tiempo que nos conminan a estar delgados; nos proyectan sobre los hornos con recetas para adelgazar. Celebran la buena comida y el régimen, el arte culinario y la dietética. ¿Cómo ser gastrónomo y mantener la línea? Desde que Francia se desembarazó de las angustias de la subalimentación del periodo de la Ocupación, el vientre liso está de moda. El gordo es el enemigo; el obeso es el horror. El ogro fabricaba su grasa con la carne de los niños, y el capitalista panzudo, con su sombrero de copa y su cigarro, lo hacía a partir del sudor de los trabajadores. Algo queda de esta mitología. La gordura, celebrada por la burguesía de la *Belle Époque* por cuanto simbolizaba una posición elevada, tolerada por la plebe, es casi obscena para la *jet society*. Desde mayo de 1955 *Marie Claire* determina: "El enemigo n.º 1 es la gordura y la celulitis". Los productos dietéticos conocen un inmenso éxito. Se consumen quesos y yogures con "0% de materia grasa", los mismos que se obtenían "sin tique" durante la guerra. Todas las mañanas se viven unos segundos de angustia sobre el peso, sintagma que ha reemplazado a la palabra "balanza", demasiado ambigua. Al miedo ante la escasez sucede la fobia del exceso. ¿Quiere esto decir que las desigualdades sociales han sido abolidas frente a la alimentación?

Alimentación y clases sociales

La parte de las rentas que se invierte en gastos alimenticios es proporcionalmente más elevada en el obrero que en el abogado. Los tipos de cocina varían según los medios sociales. La "nueva cocina francesa", lanzada por y para la burguesía tradicional, se esfuerza por ser ligera, utilizar el vapor y limitar la utilización de la crema fresca con el fin de salvaguardar el "gusto natural". Las clases populares permanecen más vinculadas a la cocina del pasado y a las salsas. Así, el "vapor" de las clases superiores se opone a la "pesadez" (en el sentido digestivo) de las clases inferiores: la metáfora especial (el vapor arriba, la pesadez abajo) vale a la vez para lo gastronómico y lo sociológico. El whisky es burgués; el anís popular; el champán transciende las clases, pero sólo se "toma" como aperitivo en la burguesía. Las maneras de mesa difieren: las comidas de boda duran horas (a veces se dilatan sin solución de continuidad desde la comida hasta la cena) en las zonas inferiores de la escala social mientras que en la cumbre se ofrece una comida ligera para la familia y algunos íntimos, antes del *lunch* que reúne a las "relaciones". Estas palabras se entenderían mejor si fuesen matizadas por la toma en consideración de factores

regionales, pues la burguesía provinciana está más cercana de las costumbres populares. Un inteligente análisis secundario de datos (a partir de una encuesta realizada mediante conversaciones y cuestionarios administrados en 1975 por la revista *Cinquante Millions de consommateurs* y que ha recogido las respuestas de 12 300 unidades domésticas que representaban a más de 43 000 individuos) permite esbozar una "jerarquía social de los alimentos". Los autores han calculado un índice 100 que corresponde, para un producto determinado, al valor de la media en un periodo de ocho años (1965-1972) del consumo general por parte de los franceses. Por ejemplo, para la carne de carnero y cordero, el índice de la categoría socioprofesional "obreros" es 72, contra 228 para los "industriales, grandes comerciales, cuadros superiores y profesionales liberales", lo que quiere decir que un obrero consume 3,15 veces menos de esta carne que un abogado o un antiguo alumno de la Escuela Nacional de Administración. Podemos oponer a la alimentación "burguesa" (algunas carnes, pescado, queso, legumbres y frutas frescas) los alimentos "populares" (cerdo, manzanas, pastas, pan, margarina), "lo que hace justicia a los lugares comunes sobre la nivelación de los consumos de alimentos". El análisis factorial muestra que los comedores de pierna de cordero, endibias y peras coinciden con quienes van al teatro y al concierto, visitan los museos, leen *Le Monde*, juegan al tenis, frecuentan las salas de ventas, poseen una segunda residencia, incluso un barco y tienen un Mercedes, un BMW o un Alfa-Romeo. Por lo que respecta a los comedores de manzanas y margarina, nunca han cogido el avión, poseen un 2-CV o un 4-L, han pedido un crédito para comprar bienes de equipo, no tienen cadena de alta fidelidad y prefieren la astrología a las ciencias "serias". Conclusiones un poco brutales que quedan matizadas, pero no perjudicadas, por la intervención de otras variables: edad, sexo, número de hijos, actividad o no actividad de la mujer, tradiciones familiares y regionales… No se crea por ello que se pone en tela de juicio la congruencia de las posiciones. La sociedad francesa continúa estando estrictamente jerarquizada, y si los *Comedores de manzanas* ya no son los que pintó Van Gogh no dejan por ello de estar al pie de una escalera cuyos peldaños ellos o sus hijos tienen escasas posibilidades de subir.

El polvo y el frío

Ayer los ritos de la alimentación (desayuno, comida, cena) ritmaban la vida familiar. Hoy en día la alimentación se encuentra cada vez más sometida a las obligaciones del trabajo. La jornada continua ha introducido lo que C. Fischler llama el "taylorismo alimentario". Todos los días alrededor de un millar de *fast foods* sirven un número indeterminado de comidas. El moderno almuerzo en restaurante, colectivo, industrial, dietético y barato, compromete la comensualidad: a media jornada, en el restaurante de la empresa o en otros lugares, con los "tiques-restaurantes", se come rápidamente, rodeado de compañeros, pero no *con* ellos. No se

tiene tiempo, puesto que una fracción de esta "pausa" se dedicará a hacer el trayecto. Tiempo corto de absorción; tiempo breve de preparación. Conservación, congelación, pasteurización, liofilización…, han transferido hacia atrás, hacia la fábrica, las tareas que ayer se realizaban en la cocina. El tiempo "falta", puesto que es conveniente darse "prisa", estar "desbordado", para lograr la consideración del otro. ¿Cómo conciliar esta precipitación (misma etimología que "precipicio") con la larga y minuciosa preparación que impone la cocina tradicional? Enseguida se encontró la solución: el polvo, aquel que nos impide "saltar" la comida sin por ello dejar de alimentarnos. Se hace en polvo el café, la leche, la sopa de pescado. Solución completa que alterna con el congelado. Desde 1961, *Elle* anuncia esta revolución: "Los especialistas franceses prevén para este año una gran ola de frío (…). Después de las alegrías de la refrigeración, que aún nos colma, y siempre a domicilio, se anuncia la victoria de la congelación". No sin reticencias, la Francia de Vatel entró en la era insípida de los productos congelados. "Quedan muchos prejuicios por vencer", se lee en el mismo artículo de *Elle*. Fueron vencidos.

Las aberraciones nutricionales

¿Por qué se come? El interés nutricional no es más que uno de los aspectos —el más evidente— de la alimentación. En todas las sociedades se consumen excitantes y estupefacientes (plantas masticables, alcohol, etc.). En Francia no se concibe una recepción sin el ofrecimiento de un aperitivo, obertura de la sinfonía gastronómica. La palabra viene del latín médico *aperitivus*, derivada de *aperire*, abrir. En el lenguaje médico se entiende por aperitivo lo que abre las vías a los líquidos en el aparato digestivo, urinario, etc. Sólo en el siglo XIX aparece el sentido nuevo de excitación, de estímulo del aperitivo. El adjetivo se convierte entonces en sustantivo y designa las bebidas que se toman antes de la comida. El aperitivo, casi siempre regado por alcohol, crea una ligera euforia que libera al tímido de sus inhibiciones: es, pues, no solamente apertura a la comida, sino también inicio de la conversación. La palabra "digestivo" (del latín vulgar *digestus*, de *digerere*, digerir) deriva igualmente del vocabulario médico. Así, pues, en Francia, el alcohol acompaña al discurso gastronómico desde el exordio a la peroración: no alimenta, euforiza. Esta euforia es una de las puertas por las cuales se precipitan nuestras aberraciones nutricionales. Pues nosotros comemos demasiado, mucho más de lo que exigiría la sabiduría del cuerpo. Mientras que percibimos nuestra hambre, somos incapaces de descubrir los signos de nuestro hartazgo. "La proliferación de signos externos que solicitan incesantemente nuestro apetito han alcanzado un grado tal que las señales internas de hartazgo ya no pueden dejarse oír (…). La cultura desajusta o pervierte la naturaleza; la sabiduría del cuerpo es engañada por la locura de la cultura" (C. Fischler). Un 30% de los franceses sufre de exceso de peso. Alertados por el hambre, no lo somos por el saldo excedente de nuestra balanza energética. Consolémonos

sabiendo que el hombre no tiene el monopolio de las aberraciones nutricionales: los especialistas nos informan de que hay corderos que han muerto de una indigestión de tréboles y tordos que han sufrido comas etílicos por exceso de absorción de frambuesas salvajes y de uva madura. Los media nos ponen en guardia contra el exceso de ingestión. ¿Nos encontramos al final de la "gran comilona"?[31]. ¿Llegaremos a imitar el modelo americano, es decir, a hacer nuestro el *vagabond feeling*? Las familias urbanas de las *middle classes* tienen veinte *food-contacts* (tomas alimenticias) por día (roedura y picoteo se han convertido en las dos fuentes básicas de la alimentación) y sólo tres almuerzos comensales por semana.

El alimento, ese desconocido

¿Qué comemos? Productos artificiales, sin duda y, una vez más, nos enfrentamos con el secreto. ¿No están estos apetitosos productos impregnados de pesticidas, untados con silicona? ¿No son insípidos? ¿No están los vinos cortados, azucarados, azufrados? ¿No hace falta una cucharilla para llevarse a la boca la carne fofa del pollo? ¿Intentamos leer sobre el "acondicionamiento" (una palabra muy expresiva) lo que vamos a comer? Nos hallamos en el reino de los galimatías: "conservador", "colorante", "excipiente", "agente de sapidez"… Ya no se embalan los productos. Se "calibra" para satisfacer las exigencias del embalaje. Los secretos de la fabricación escapan al consumidor. Algunas experiencias han mostrado que el niño escogía siempre el alimento más azucarado, incluso en los casos en que un producto amargo ha sido añadido para hacer imposible la percepción del sabor del azúcar. La industria alimenticia, habiendo comprendido esta apetencia inconsciente por lo azucarado, nos propone productos amargos, salados, picantes…, todos ellos con azúcar: bearnesa, mayonesa, ¡incluso el salchichón! "El comedor moderno ya no sabe lo que se lleva a la boca (…). El alimento se ha convertido en un objeto sin historia conocida" (C. Fischler). De esta ignorancia nace el miedo. Las autoridades médicas provocan la inquietud cuando desvelan los nuevos modos de alimentación de las aves o el ganado. Los periodistas publican artículos que provocan pánicos y hacen caer determinadas ventas. El ternero —especialmente su hígado— se resiente sobre todo en los años setenta. "Todavía se puede comer carne, pero asumiendo cada comedor sus propios riesgos y peligros. Sobre todo si se soportan mal los antibióticos, las enzimas, los tranquilizantes, los estrógenos, etc.", escribe un periodista bajo el título: "Cócteles peligrosos". Todavía se come, pero en una atmósfera de temor. ¿Nos enteramos de que el tabaco es cancerígeno? Se puede dejar de fumar. Pero si resulta que el pollo, la gallineta, el ternero, las frutas y la ensalada también pueden llegar a serlo, ¿qué nos queda? Se evocan mucho menos las "buenas comilonas". Todo el mundo se inquieta por los efectos que pueden producir. Se comparan las tasas de colesterol. Una vez abandonada la mesa, nos precipitamos al laboratorio para verificar la normalidad de nuestro metabolismo. El médico, si es delgado, es un acusador implacable: "Usted

come demasiado”. Un análisis sistemático de la revista *Elle* muestra —tanto en la publicidad como en los artículos— la redundancia del tema de la delgadez: “Es preciso estar delgado”; “para volverse delgado”; “para continuar estando delgado…”. Y del mismo modo el semanario difunde con éxito sus “fichas de cocina”, bien hechas y separables. Así, pues, en Francia se sigue comiendo, pero en un clima de pavor y vergüenza.

El cuerpo amenazado.
De paciente a cliente

Las enfermedades de ayer

No solamente son los franceses cada vez más guapos, sino que también cada vez están más sanos. Zeldin cree poder afirmar que, en el periodo de entreguerras, un décimo de la población —esto es, alrededor de 4 millones de personas— se vio afectada por la sífilis y que 140 000 individuos morían por su causa todos los años. También se deberían a esta enfermedad los 40 000 niños nacidos muertos. La blenorragia también causaba estragos, y la fundación en 1924 de una Liga nacional contra el peligro venéreo, a falta de una terapéutica eficaz, no pudo atajar la plaga. La tuberculosis revestía una amplitud tal que el Estado, interviniendo en la vida privada, impuso en 1918 la declaración obligatoria de los casos detectados de esta enfermedad, multiplicó los dispensarios, formó “monitoras de higiene” y creó escuelas de enfermeras visitadoras. Este control social sobre el cuerpo enfermo se vio entonces facilitado por la urbanización. Decenas de millares de personas morían todos los años de lo que, con terminología precisa, se denominaba “enfermedades infecciosas” o “gripes malignas”. La acción de los poderes públicos no era inútil: a partir de 1929 desaparecen los accesos de fiebres tifoideas; entre 1930 y 1931 se controla la epidemia de rubéola; la multiplicación de sanatorios hizo retroceder fuertemente la tuberculosis, sin por ello lograr erradicarla. La ocultación de las enfermedades era tanto mayor cuanto más grande su área de influencia: viruela y “orina-cálida” pertenecían al mundo del secreto, y sólo la marcha al sanatorio revelaba la tuberculosis. El dolor físico pertenecía a la vida cotidiana y no era percibido como un fracaso de la medicina. Se consumían muchos menos analgésicos que hoy en día y todo el mundo se acomodaba como podía a los insomnios sin recurrir a los somníferos. La guerra de 1914-1918 no hubiera sido lo que fue si los combatientes no hubieran estado acostumbrados al dolor.

Del médico de cabecera al médico facultativo

El número de médicos se duplica desde comienzos de siglo hasta vísperas de la Segunda Guerra Mundial (de 18 000 se pasa a unos 35 000). Junto con el director espiritual, la doncella y el notario —y a veces en apretada competencia con ellos—, el médico de cabecera era "introducido en el secreto". Recuerdos y Memorias de médicos, novelas naturalistas que pretenden inspirarse en la vida "real", nos muestran claramente que a comienzos de siglo "el médico del cuerpo es también el médico de las almas, quien mueve simultáneamente, más allá del síntoma, los hilos de la historia familiar en su dimensión inseparablemente afectiva y social". Durante el siglo XIX, los médicos no lo son tanto de un enfermo como de toda una familia. Estos médicos reciben escasas visitas en sus gabinetes (salvo en los barrios muy populares en los que se va "a la consulta"), van a casa del paciente, como podría hacerlo un peluquero, un pedicuro y una costurera en la "buena sociedad". "Conocimiento sobre el interior, conocimiento del interior del universo físico de la vida doméstica, de sus secretos, dificultades y sentimientos", escribe F. Muel-Dreyfus, quien prosigue: "Todo se ofrece en bloque a la mirada del médico, que es penetrante porque ya lo sabe todo: la posición social de la familia, sus lados oscuros o sus ambiciones, como suele decirse, su 'situación', pero también conoce sus males íntimos, decepciones, preocupaciones, amores, gustos artísticos y hastíos vitales. Gritos y susurros… Esta participación, desde el interior, en la intimidad familiar, este conocimiento de los cuerpos (partos, pequeña cirugía, tratamiento en la casa de las enfermedades graves y asistencia a los agonizantes), este seguimiento de generación en generación, constituyen lo esencial de las consideraciones sobre la relación con la clientela en los testimonios médicos del siglo XIX." El enfermo es entonces el paciente, quien sufre (de *patior*, sufrir), y no el cliente que paga. Una vez al año, el médico facultativo presenta sus "honorarios", palabra significativa que "niega el aspecto financiero y comercial del tratamiento". Parece ser que en determinadas regiones el uso pretendía que el médico sólo podría tocar lo que se le adeudaba después de la muerte del paciente, como si se tratase de una parte de la herencia. Cuando aparece el especialista, se le mira como a un comerciante, puesto que exige ser pagado en el momento. En sus recuerdos, el Dr. Ch.-F. Perron expresa su desprecio respecto a esta práctica mercantil. "El médico —escribe— está inserto en una especie de familiaridad general (…). En cambio, el especialista no tiene nada que ver con el paciente, ni de cerca, ni de lejos. Es una especie de chamarilero honorario a quien se encarga que valore un relicario de la familia en oro y plata y que no da ningún precio a las cenizas y a los restos piadosos que contiene ni a los recuerdos ligados a él" *(De la honestidad profesional)*. El médico de cabecera ha desaparecido. Ha sido reemplazado por un facultativo que hoy en día muchas veces debe hacer frente en su práctica profesional a trastornos funcionales y psicosomáticos cuya terapia exigiría un conocimiento del medio en el cual vive el enfermo. Cuando éste, en la angustia de la noche, llama al SOS Médico, asistimos al breve encuentro entre una excepción y un quehacer cotidiano: una persona que se siente amenazada se encuentra enfrente de un médico facultativo que

realiza la faena nocturna, receta si el caso le parece benigno o se precipita al teléfono para llamar al compañero especialista o a la ambulancia del hospital. “Esta consulta se ve puntuada por el pago del acto. El médico tiene frente a sí a un individuo y no a una familia (…). Es un encuentro a partir de nada, como no sea la palabra del enfermo sobre su síntoma” (F. Muel-Dreyfus).

El especialista

Habrá que esperar a los años veinte para que comience la era de los especialistas, quienes hasta entonces “sólo representaban matices sobre una misma paleta: la de la medicina general”. Aparecen progresivamente las nuevas modalidades de la práctica médica: acrecentamiento masivo del número de especialistas; tecnificación de los métodos de diagnóstico precoz y de control que impone el recurso al laboratorio o a la hospitalización; desarrollo de la investigación y la industria farmacéutica; reformas hospitalarias; institucionalización de todas las formas de protección a la salud, etc. Si nos atenemos a las estadísticas más recientes, constatamos que en 1980 hay 201 médicos por 100 000 habitantes contra 128 en 1970; que la tasa de crecimiento anual de los especialistas es de 5,7% durante esta década; que entre éstos la tasa de crecimiento anual medio de especialistas es de un 20,8% por lo que se refiere a los psiquiatras, de un 11,1% en relación a los anestesistas-reanimadores, de un 9,1% para los obstetra-ginecólogos, de un 9,1% en los dermato-venerólogos y de un 8,2% en los cardiólogos. Durante la misma década 1970-1980, en los hospitales generales públicos, la duración de las estancias “medias y largas” ha crecido un 12,3% por año. ¿No corre el especialista el riesgo de hacer su diagnóstico únicamente a partir de la constatación sintomatológica, sin tomar en cuenta lo que, en el discurso del enfermo, evoca condiciones de existencia que pueden ser informativas? El Dr. Norbert Bensaid afirma que algunos especialistas se niegan a escuchar, “porque un enfermo no *sabe* y porque, consiguientemente, lo que dice carece de interés”. Y ¿qué ocurre en la cabeza del médico —de medicina general o especialista— que todas las noches contabiliza el número de “actos” efectuados y las sumas sobradas? El paciente se ha convertido en cliente. ¿No corre el médico el riesgo de convertirse en comerciante, más sensible a acrecentar el número de sus asuntos (es la lógica mercantil) que a adivinar lo que queda implícito en el púdico discurso del enfermo?

La mente amenaza.
Las enfermedades mentales

Etiología ontológica o sociogenética

No haremos aquí la historia de la nosografía psiquiátrica. Nos contentaremos con recordar que nos da a leer no solamente un fragmento de la historia, sino también una parte de las mentalidades, consiguientemente de los pensamientos ocultos. En la etiología de las enfermedades mentales, la sociogénesis —desde comienzos del siglo XIX— ocupa una parte cada vez más importante (a expensas de la ontogénesis) hasta conducirnos a la antipsiquiatría que, en los años sesenta, se convirtió en una "ideología dominante", hoy sin embargo contestada. Las enfermedades empiezan a confesarse desde el momento mismo en que empezaron a ser curables: la tuberculosis en los años cuarenta, con la aparición de la aureomicina, el cáncer hoy en día. El hecho de que la terapia psiquiátrica pertenezca a una historia casi inmóvil determina que las enfermedades mentales se sitúen siempre en el área del secreto. A partir del momento en que el cristianismo dio "un sentido a la historia" —dirección y significación (san Agustín)—, el anuncio de la parusía implica que la vida, individual o colectiva, no se vive en vano. El hombre moderno se acomoda bastante bien a esta concepción dramática de la historia (suceden cosas, mientras que, para Tucídides, la guerra del Peloponeso, en sus numerosos avatares, durará tanto como la humanidad). La supremacía de un destino cíclico (sea cual fuere el sistema de pensamiento, antropomórfico o no, que lo designe) es insoportable para los contemporáneos del progreso técnico que han interiorizado una visión acumulativa de la historia. Las enfermedades mentales, en el estado actual de impotencia terapéutica, recuerdan al hombre su falta de aptitud para controlar al fabricante de su cosmología: su mente. Además, la cíclica somática se funda sobre la prueba: radiografía, ecografía, escáner, RMN, permitirán descubrir el tumor maligno, *verlo*, apreciar su horrible desarrollo. En cambio la clínica psiquiátrica se funda sobre ese dudoso testimonio, que es el discurso del enfermo. Se sabe que Antoine Bayle encontró "su" prueba estableciendo en 1882 que la parálisis general se debía a una lesión de la sustancia cerebral cortical y subcortical provocada por el treponema sifilítico. Pero ¿qué ocurrió después?… Emil Kraepelin dedicó su vida a investigar las lesiones específicas de la demencia precoz, psicosis de la que no dejó de afirmar que era endógena. No encontró nada…, sin dejar de afirmar.

Las vacilaciones del psiquiatra

A falta de prueba clínica, el psiquiatra oscila entre el terreno y el entorno. Eterna querella. En esta familia de riesgos cabe preguntarse si los suicidios que se reproducen de generación en generación tienen una etiología genética o mimética. La toma en consideración de todas las causas posibles de una neurosis exigiría que el capital cognitivo del psiquiatra se extendiese mucho más allá del campo específico de su "especialidad". ¿Quién puede jactarse de encontrarse en esta situación? ¿Es preciso informar al enfermo del mal preciso que le aqueja y, al revelarle su esquizofrenia, dejarle entrever un porvenir ritmado por hospitalizaciones? O ¿es

preferible hablarle solamente de “depresión”, palabra que, no teniendo sentido clínico preciso, es socialmente confesable? El médico, confrontado a las tomas de decisión que ponen en cuestión no solamente a la persona, sino también a toda una familia, se sentirá tentado por optar por el camino fácil de la quimioterapia, que permitirá el mantenimiento del enfermo en su domicilio. Pero esta decisión plantea problemas éticos casi comparables a los que suscita la eutanasia. ¿Cuáles son los riesgos de contagio por poco que, en la familia, se encuentre otro ser “frágil”? Es el psiquiatra quien debe apreciarlos. Pero corresponde a la familia asumirlos y ¿podrá soportar esta familia, sin deshacerse, la presencia de un depresivo profundo o de un maníaco? Y si la elección es la hospitalización, ¿no se sentirá culpable por el sentimiento de que la voluntad manifiesta de los cuidados médicos enmascara su preferencia latente por la tranquilidad? El loco, internado o no, siempre seguirá siendo el violador de las leyes que terminará por ir a parar —*in fine*— al universo carcelario hiperreglamentado. El loco pone en cuestión nuestra identidad: ¿no tiene “a veces” razón? ¿A partir de qué umbral aparece esta razón? El loco, inválido de la comunicación, nos revela nuestra propia invalidez para comunicar puesto que no podemos comprenderle ni responder a sus preguntas. Prueba, por la perpetuación de su delirio, las carencias de la investigación científica, a menos que ésta haya escogido invertir en campos más aireados por los media —el Sida por ejemplo—. Finalmente, última insolencia, el loco no muere (generalmente) de su locura. Sus relaciones con la norma se inscriben en esta metáfora de Supervielle: “Un hombre en el mar levanta un brazo y grita: ‘¡Socorro!’ Y el eco le responde: ‘¿Qué entiendes tú por socorro?’” Pero el loco por su parte no se hunde y la ninfa Eco, como ya hemos visto, no podía hacer otra cosa que repetir sus palabras (del latín *repetere*, preguntar de nuevo).

Envejecer

¿A partir de qué edad se es viejo? Refiriéndose al segundo matrimonio de Luis XIV (“Madame de Maintenont se ha convertido en madame de Maintenant”), madame de Sévigné califica al rey de “viejo”. Tenía cuarenta y siete años. Así, pues, la vejez es un concepto construido socialmente. La sociedad contemporánea ha visto aparecer dos fenómenos radicalmente nuevos: la adolescencia, que se intercala entre la infancia y la edad adulta y estas dos (a veces tres) décadas que separan el fin de la actividad profesional del momento en el que las disminuciones físicas y mentales suprimen la autonomía del individuo constituyéndolo en “viejo”. En otros tiempos la brevedad de la esperanza de vida volvía muy corto el periodo final que mediaba entre la cesación de actividad y la muerte. Muchas veces ésta incluso anticipaba aquélla. Hoy en día millones de inactivos están “maduros” sin ser hombres senectos. ¿Qué hacer? Y ¿qué hacerles hacer?

Los datos biológicos están ahí. Se envejece muy pronto, pues nuestro organismo alcanza rápidamente su fase de rendimiento máximo. La rapidez de cicatrización disminuye a partir de los quince años y, desde los veinticinco, perdemos trescientas mil neuronas por día (también es cierto que poseemos mil millones). Toma de conciencia de la decadencia física: ponerse gafas, ligera sordera, sofoco, problemas de tensión, etc. Degeneración intelectual: "agujeros en la memoria", primero en relación a los nombres propios, después respecto al pasado reciente que se difumina en tanto que permanecen vivos los recuerdos antiguos: el viejo, reviviendo un tiempo cada vez más lejano, deja de ser contemporáneo de su propia historia, y este *laudator temporis acti* molesta a un entorno ya bastante irritado por sus manías (vinculadas a su pérdida de memoria). Con la edad viene —o se hacen más intensos— el amor por el confort, la búsqueda de la notoriedad y el deseo de los honores. La persona de edad, prosélito de su manera de vivir, exaspera por lo que es percibido como una autosatisfacción inmerecida. La expresión popular "volver a la infancia" es completamente adecuada: se reemplazan lentamente los alimentos sólidos por papillas, el interés se crispa sobre la alimentación y las funciones excrementales, el pudor desaparece, el médico se convierte en un padre y la enfermera en una madre. Mientras que la dependencia del niño decrece progresivamente para desembocar en la vida, la del viejo le conduce a la muerte. De ahí esta definición de un gerontólogo: "El viejo es una caricatura del niño, un niño que no camina hacia ningún porvenir; la vejez es una infancia vacía, una infancia absurda. Es el vacío ante sí y dentro de sí". El viejo, preocupado por su supervivencia, pierde una parte de su sensibilidad: la muerte de los demás le afecta poco, la de las gentes de su grupo le proporciona una inconfesada satisfacción.

La proliferación de viejos

Algunas cifras son necesarias para mostrar que la proporción de viejos en la pirámide de las edades confronta a nuestra civilización ante un desafío totalmente nuevo: "Ningún sistema de valores que insiste sobre el respeto debido a los ancianos ha tenido que preocuparse de su casi proliferación". Sobre 10 000 niños nacidos vivos sobreviven hoy en día hasta los ochenta años 3194 hombres y 5797 mujeres (contra 1333 y 2399 en 1936). A estos octogenarios de hoy en día les quedan todavía seis años de vida si son hombres y siete y medio si son mujeres. Se estima que los efectivos de octogenarios van a sextuplicarse entre 1950 y 2025. Según el censo de 1982, 7 500 000 franceses tienen más de sesenta y cinco años, esto es, un 13,8% del total; 2 900 000 son hombres y 4 600 000 mujeres. Sobre 100 hombres de sesenta y cinco años y más, 74 están casados; sobre 100 mujeres de la misma edad, 52 están viudas. "Así pues, la principal separación dentro de la población es el sexo" (P. Paillat); 1 058 000 hombres tienen más de setenta y cinco años contra 2 106 000 mujeres. Aunque no sea agradable escribir o escuchar la palabra, hay que decir que la

mayoría de los viejos son “vejestorios”. Las personas que no están casadas o que han dejado de estarlo, tienen una tasa de mortalidad claramente superior a la de las personas casadas. Se puede incluso precisar que entre sesenta y cinco años y setenta y nueve los solteros masculinos son más “frágiles” que los viudos, hecho que no se observa en las mujeres. Finalmente, el suicidio de los viejos, que representa las tres cuartas partes de las muertes voluntarias, es más frecuente entre los hombres que entre las mujeres. Entre sesenta y setenta y nueve años se cuentan tres veces más suicidios de viudos que entre hombres casados cuyas mujeres están vivas. La frecuencia de los suicidas reproduce la jerarquía social: asalariados agrícolas y trabajadores manuales son los grupos que cuentan con más suicidas, mientras que los cuadros se suicidan tanto menos cuanto que han pertenecido al sector público.

Si por un lado las expectativas de vida experimentan un aumento progresivo, por otro cada vez se adelanta más la edad de jubilación. En 1906, el 66,5% de los hombres con sesenta y cinco años y más trabajan todavía contra el 36,2% en 1954 y el 10,6%, en 1975. Para los cuadros, la edad de jubilación pasa de los sesenta y ocho años y cinco meses en 1950 a los sesenta años y once meses en 1972; esta edad se irá reduciendo progresivamente hasta llegar a los sesenta años. Según una encuesta del INSERM, entre sesenta y cinco y sesenta y nueve años, el 83% de los hombres y el 50% de las mujeres no tienen ninguna incapacidad mientras que las proporciones que corresponden para los setenta/setenta y cuatro son del 65% y del 39%. “Hombres y mujeres de nuestros días se benefician de un suplemento de vida disponible de veinte años (de sesenta a ochenta años), es decir, de un periodo tan largo como la infancia y la adolescencia” (P. Paillat). Se comprende entonces que los sexagenarios no se resignen a desempeñar papeles subalternos dentro de una sociedad en la que todavía les quedan veinte años de vida.

La jubilación

El desfase entre la edad de la jubilación y la edad en la que la vejez es biológicamente perceptible es, pues, un hecho social. Recordemos que la palabra “jubilación” se ha tomado del vocabulario militar. ¿No será la jubilación, por metonimia, una derrota?[32] Para Alfred Sauvy, “expulsar a un hombre de la vida social a los sesenta años cuando todavía se encuentra en situación de trabajar y cuando aún desea hacerlo es un gesto al que es preciso rodear de múltiples precauciones oratorias para ocultar su carácter ignominioso”. La jubilación, paso de un tiempo social ritmado por el trabajo a un *tempo* completamente diferente, es un problema que afecta a todos y un traumatismo para quienes no la desean. Las mujeres la viven mejor que los hombres, pues su distribución del tiempo laboral siempre incluyó numerosas horas dedicadas a las tareas domésticas. Encuestas sobre la “tasa de salida” en función de las categorías socioprofesionales (CSP)[33] nos permiten obtener algunas conclusiones. Trabajadores manuales y OS[34] (cuya esperanza de

vida, recordémoslo, es la más corta de todas las CSP) se encuentran mayoritariamente satisfechos con la jubilación a los sesenta años, y ello a pesar de sus bajos recursos. La mediocridad del montante de su jubilación y la posibilidad de ir disminuyendo progresivamente el tiempo que dedican a su actividad profesional incitan a los trabajadores independientes a "retirarse" lo más tarde posible. Desde la instauración de las LVD (indemnizaciones vitalicias por jubilación anticipada), los explotadores agrícolas se retiran más jóvenes. Las dos CSP, cuyos miembros asalariados prosiguen durante más tiempo su actividad, se sitúan en los extremos de la jerarquía de las rentas. "La categoría de personal de servicio, en un extremo, se caracteriza por bajas rentas, una gran flexibilidad en la organización del trabajo, una mano de obra poco cualificada y una demanda superior a la oferta. Esta categoría comprende las profesiones que son refugios para personas de edad y sin recursos (doncellas, por ejemplo). En el otro extremo se encuentran los cuadros superiores. El interés por el oficio y por las elevadas remuneraciones explican la prolongación de la actividad."

La rebelión de los "jóvenes" jubilados encuentra apoyo en la sociedad comercializada por la razón que expresan estas palabras de *Notre temps* (revista creada en 1968 y que tiene una tirada de un millón de ejemplares): "Se orientan libremente hacia una nueva existencia de ahora en adelante cualitativamente sostenible gracias a sus medios financieros". A los sesenta años (generalmente) se ha heredado, los hijos están "educados" y, si se les "ayuda", siempre se tiene cuidado de guardar algo para sí. Se puede hacer deporte, viajar y conducir veloces automóviles. Se impone una nueva vulgata gerontológica: saber envejecer. *Notre temps, La revista de la jubilación* (960 000 ejemplares) ha desterrado de su vocabulario expresiones humillantes tales como "tercera edad", "personas viejas". Se ha encontrado el sintagma euforizante: las "personas del tiempo libre" que constituyen este "tercer blanco" al que se orientan los publicistas. Estas revistas explican a los jubilados los arcanos de la gran estrategia antivejez: tintes para los cabellos y lociones especiales cabellos blancos, estiramiento de la piel de la cara, cirugía estética, cremas antiarrugas o para los senos, tratamientos revitalizantes. Dietéticos y nutricionistas concretan el contenido del régimen indispensable; los sexólogos recuerdan que el placer no conoce el límite de edad. Los clubes de la tercera edad se dirigen sobre todo a los miembros de las clases medias: creados hacia 1970, son millares en los años ochenta y reúnen quizá a un millón de personas. Las alrededor de treinta "universidades de la tercera edad" (la primera data de 1973) atraen a todos aquellos(as) que perseveran en el deseo de conocer (alrededor de 10 000 participantes en 1980). Las encuestas de la Fundación Nacional de Gerontología subrayan la importancia de la vida familiar en los jubilados. Un 65% no ve a uno de sus hijos al menos una vez por semana. Cuando alcanzan la "verdadera vejez", su familia a menudo se compone de cuatro generaciones, y llegan a conocer a sus bisnietos. ¿Quiere esto decir que la jubilación ofrece a todos el acceso a esta calidad de vida descrita por las revistas especializadas?

El paso a la jubilación acrecienta las desigualdades sociales. El estado físico y mental en el cual se llega a la jubilación depende de la actividad anterior, y más allá de este “rito del pasaje” las disminuciones se acumulan. “Los menos instruidos siempre creen ser más numerosos que los demás en comparación a los cuales piensan tener una salud mediocre, haber tenido una vida profesional larga y mal remunerada, con tareas penosas y poco gratificantes, con poca o ninguna actividad de ocio diferente de la física o manual y en este campo observan un comportamiento más pasivo que activo y disfrutan de la mínima vida asociativa, etc.” Y es precisamente este grupo el que cuantitativamente se deja sentir con más peso en la relegación de los hospicios y asilos, una vez perdida su autonomía física o mental. Su cifra se sitúa entre 400 000 y 500 000. Las personas pobres que siempre lo han sido se amontonan en los hospicios públicos donde viven “una muerte anticipada” (B. Ennuyer). El mantenimiento a domicilio es más desahogado en la ciudad que en el campo gracias a la extensión de las pensiones (los viejos votan) y al desarrollo de los servicios especializados. Pero ¿quién se ocupará de los ancianos de las aldeas que se despueblan? La cohabitación tradicional en la vida agrícola desaparece con los imperativos de competitividad que impone la extensión de las empresas.

En otros tiempos los ancianos eran los poseedores de la sabiduría y el conocimiento. En las sociedades denominadas “primitivas”, la vejez no era considerada tanto una decadencia como una promoción. En las civilizaciones orales, los ancianos son los portadores de la memoria colectiva. Cuando la esperanza de vida es breve, el solo hecho de haber sobrevivido suscita admiración y respeto. En las sociedades dinámicas e industriales, las transformaciones son tan rápidas que el “reciclaje” predomina sobre la experiencia. Los viejos son tan numerosos que ya no interesan a nadie: ya se sabe, la rareza es lo que crea el valor. No obstante, hay un campo en el que la experiencia desempeña un papel importante y en el que las personas de edad reservan sorpresas: la política. Los políticos se han cuidado mucho de autoexcluirse de cualquier jubilación anticipada. Las satisfacciones del poder compensan los sufrimientos de la senectud. El mariscal Pétain se convierte en jefe de estado a los ochenta y cuatro años; el general de Gaulle toma las riendas del poder por segunda vez a los sesenta y siete años; el imán Jomeini expulsa al sah a los setenta y ocho años; François Miterrand, promotor de la jubilación a los sesenta años, es elegido presidente de la República el año mismo en que cumple sesenta y cinco años. Simone de Beauvoir escribe: “Todos los remedios que se han propuesto para paliar el desamparo de los viejos son irrisorios: ninguno de ellos sabrá reparar la sistemática destrucción de la que los hombres han sido víctimas durante toda su existencia”. Así es. Pero a veces es necesario desconfiar de las víctimas.

¿Quién muere? ¿De qué? ¿Cuándo?

¡Oh, Dios mío! Da a cada uno su propia muerte, da a todo el mundo la muerte nacida de su propia vida.

RAINER MARÍA RILKE

Se trata de un campo en el que el *corpus* estadístico es abundantísimo. Nos guardaremos mucho sin embargo de abrumar al lector con demasiadas cifras. Se hacen necesarios no obstante algunos datos numéricos para legitimar nuestra reflexión. Para los hombres de cincuenta y cinco/sesenta y cuatro años, y por lo que hace al periodo 1975-1980, las causas de muerte son, por orden de importancia decreciente: cáncer, enfermedades circulatorias, cirrosis, accidentes, suicidio, alcoholismo, enfermedades infecciosas, pues el INSEE ha reagrupado al resto de las enfermedades mortales bajo vagas rúbricas a las que se denomina "causas no determinadas y otras causas". La clasificación por edades hará aparecer grandes diferencias. Así, para los treinta y cinco/cuarenta y cinco años, las muertes por accidente igualan a los fallecimientos por cáncer. Se observará que, gracias a los antibióticos, las enfermedades infecciosas prácticamente han dejado de matar. El hecho de que los tumores malignos sean la primera causa de muerte hace válida esta reflexión de Philippe Ariès: "Más que el esqueleto o la momia de las danzas macabras de los siglos XIV y XV, más que el leproso con tablillas, el cáncer es hoy en día la muerte". La esperanza de vida cuando se nace es de cuarenta y ocho años en 1900, de sesenta y uno en 1935, de setenta años y cinco meses para los hombres y de setenta y ocho años y medio para las mujeres en 1981. La mortalidad infantil, que es todavía del 91% en 1940, sólo alcanza el 12% en 1978. Hoy en día los jóvenes tienen escasas probabilidades de morir en sus primeros años (0,3% a los diez años), salvo durante el periodo comprendido entre los dieciocho y veintidós años, cuando la moto hace correr un riesgo "anormal". Durante el siglo XVIII de cada 100 recién nacidos, 5 tienen sus abuelos vivos (contra 41 en 1973) y el 91% de las personas tienen sus cuatro abuelos muertos y el 28% sus dos padres (contra solamente el 53% y el 4% en 1973). Constatación del demógrafo: "Durante el siglo XVIII a una generación sucedía la otra sin los encabalgamientos que pueden observarse en la Francia actual". La desigualdad ante la muerte puede verificarse estadísticamente. Los más favorecidos —es decir, quienes mueren más tarde— son los profesores, los ingenieros, los maestros, los cuadros administrativos y los miembros de las profesiones liberales. Los más "expuestos" son los trabajadores manuales (el 25% de ellos mueren entre los treinta y cinco y los sesenta años, esto es, tres veces más que los profesores e ingenieros), el personal de servicio y los obreros. A los treinta y cinco años, la probabilidad de fallecimiento de los hombres se sitúa en un 2,3%, en un 1% para los cuadros superiores, profesiones liberales, maestros, en un 6% para los trabajadores manuales y en un 4% para los asalariados agrícolas. Al nivel del empleo general, los diplomados mueren más tarde que los no diplomados; constatación que vale tanto para los obreros como para los cuadros superiores. La actividad es una protección contra la muerte: los parados mueren más jóvenes que los activos de su categoría

socioprofesional. Prejubilados y jubilados tienen una mortalidad más elevada que los activos de su misma edad mientras que los menos expuestos son quienes han pertenecido al servicio público. La otra protección contra la muerte es el matrimonio o cualquier tipo de vida familiar: la mortalidad de los solteros, viudos, hombres divorciados, comprendidos entre los treinta y cinco y sesenta años dobla a la de los casados. El grupo de mujeres no difiere esencialmente de estas apreciaciones: las solteras, viudas y divorciadas no mueren mucho más que las casadas, lo que autoriza dos interpretaciones: o la afectividad de las mujeres no es la que exhiben, o la vida conyugal les impone cargas materiales y un estrés sentimental insoportables. Sea cual fuere la causa, las mujeres soportan mejor que los hombres el fallecimiento de su cónyuge, lo que desmiente el dicho popular: "Hay viudas inconsolables, no hay viudo inconsolable". La urbanización acrecienta la desigualdad ante la muerte: en el medio rural, la mortalidad de los asalariados agrícolas equivale a dos veces y medio la de los maestros; en las grandes aglomeraciones, la mortalidad de los trabajadores manuales es cuatro veces más elevada que la de los maestros (cinco veces en la aglomeración parisina).

La muerte, que en el 80% de los casos sobreviene a partir de ahora en el hospital o en la clínica, está totalmente medicalizada. Un médico legal debe constatar el fallecimiento antes de levantar acta para el estado civil. El instante de la muerte plantea un problema: ayer coincidía con el paro respiratorio percibido por la ausencia de aliento sobre el pequeño espejo colocado delante de la boca del moribundo; más tarde el dato definitorio pasó a ser el paro cardíaco; hoy es el electrocardiograma absolutamente plano el dato que suministra la prueba de la muerte. Ésta ha dejado de ser el pasaje instantáneo de la vida a la muerte para convertirse en una serie de etapas que pueden escalonarse durante varias horas, incluso durante varios días. "La muerte se ha convertido en el fenómeno técnico derivado de la supresión de los cuidados médicos, es decir, de manera más o menos confesada, de una decisión del médico y del equipo hospitalario" (Ph. Ariès).

¿Cómo morir?

La muerte y el acto de morir

La muerte es un tema que está de moda. Philippe Ariès llama "muerte domesticada" a esta "ceremonia pública y organizada por el mismo moribundo que la preside y conoce su protocolo". El célebre cuadro de Greuze, *La Maldición paterna* (hacia 1765, Louvre), nos permite asistir a esta puesta en escena. Las *artes moriendi* del siglo XV encargan a un amigo espiritual del moribundo que desempeñe la función de *nuncius mortis* en la hipótesis de que el enfermo alimentara alguna ilusión sobre sus posibilidades de supervivencia. La descripción de la muerte de Luis XIV por

Saint-Simon podría ser igualmente válida para las gentes del pueblo llano. Se muere como se ha nacido: en una habitación en la que hay muchísimas personas, hasta el punto de que los médicos de la época, que creían en las “virtudes del aire”, ordenaban salir a esta multitud, abrir las ventanas y apagar los cirios. Sólo a partir de los años treinta y en los Estados Unidos, se empieza a morir no tanto en la propia casa como en el hospital o en la clínica. Nace entonces la sociología de la muerte que será teorizada en el artículo de Jeoffrey Gorer “The pornography of death”, aparecido en 1955, y cuyos temas son retomados por el mismo autor en su obra *Death, Grief and Mourning (Muerte, pena y duelo)*. A partir de entonces, siempre según Philippe Ariès, “el decoro prohíbe cualquier referencia a la muerte. Es mórbido, se habla como si no existiese. Solamente hay gentes que desaparecen y de las que no vuelve a hablarse —y de las que quizá se hablará más tarde, cuando se haya olvidado que han muerto (…)—. Ya no son los niños quienes nacen sin que se les desee, sino los muertos los que desaparecen entre las flores”, y podemos preguntarnos “si una gran parte de la patología social de hoy en día no tiene su fuente en la evacuación de la muerte fuera de la vida cotidiana, en la prohibición del duelo y del derecho a llorar a los propios muertos”. Se oculta al enfermo condenando la gravedad de su caso y todo el mundo se alegra de que “no se haya visto morir”. A la dramaturgia de la muerte de ayer sucede la comedia lúgubre de la comedia contemporánea: el moribundo debe representar el papel del que no va a morir en tanto que su entorno participa de esta ficción. Se priva al moribundo de su muerte y a la sociedad de su duelo. Sólo se llora —dice Gorer— en privado, *“as if it were an analogue of masturbation”*.

Nos permitiremos tomar alguna distancia respecto a estas afirmaciones perentorias. Para que la muerte sea esta “ceremonia pública organizada por el mismo moribundo que la preside y conoce su protocolo”, también haría falta que la lucidez persistiese y que el dolor no fuese tan intenso que le impidiese desempeñar su papel hasta el fin. “La muerte, en un tiempo en el que las enfermedades un poco graves eran casi siempre mortales, raras veces sorprendía a alguien”, escribe Philippe Ariès. Se puede dudar de ello. Sin hablar de la peste, las crisis cardíacas existían y, a falta de terapia, las enfermedades infecciosas tenían un efecto fulminante. En efecto, “Roland siente que la muerte se apodera de él” y Tristán “sintió que su vida se perdía y comprendió que iba a morir”. Pero en estos momentos se trata de textos literarios, de “efectos de lo real”, no de testimonios. “Los campesinos de Tolstoi mueren como Tristán o como el labriego de La Fontaine y adoptan la misma aptitud familiar resignada”, afirma Philippe Ariès. Podría oponerse a esta idea las palabras de un cancerólogo especializado en la “fase terminal” de las leucemias: “Nunca he oído a un moribundo pronunciar una frase histórica: sobre mil quinientas leucemias mortales, entre ellas las de numerosos médicos, sólo he encontrado un caso en el que alguien se haya atrevido a afrontar la muerte”. La “bella muerte” que encanta a Philippe Ariès y que se caracterizaría por la lucidez del moribundo, el conocimiento de la inminencia del propio fin y el dominio de este camino, ha existido

efectivamente —como existe todavía hoy en día—, pero considerarla como universal proviene no tanto del rigor epistemológico como de una nostalgia por los tiempos pasados. “La muerte domesticada (…) no es un modelo situado en un campo histórico, sino un ideal ubicado en la temporalidad del mito (…). El discurso sobre la muerte se ha convertido en el terreno de expresión de nostalgias y utopías sociales.” Por el contrario, Philippe Ariès toma pertinentemente del inglés la palabra *dying* (distinto de *death*) que propone traducir como “el morir”. Son numerosos los estudios americanos que versan sobre “el morir”. A pesar de la diversidad de las aproximaciones y de los autores, el tema de la adaptación progresiva del moribundo —después de la crisis de ansiedad aguda y de rebelión— a la ineluctabilidad de su óbito concita una especie de convergencia. Leyendo estos estudios sobre el “trabajo de la muerte” quedamos sorprendidos por el parecido con el “trabajo de la vida”. ¿No se encuentra éste marcado por alternancias de rebelión, ansiedad, periodos de tranquilidad, por las convicciones contradictorias de que hace falta acumular las experiencias y de que todas ellas son inútiles puesto que la muerte acabará con ellas? Sartre quizá ha puesto de relieve esta etapa decisiva de la vida privada cuando escribe que “a partir del momento en que el hombre ha perdido el sentimiento de ser inmortal, la muerte no es más que una cuestión de tiempo”. Desde este punto de vista, el trabajo de la vida sólo sería una repetición por anticipación del trabajo del *dying*, digamos del tránsito.

¿Dónde se muere?

Es, pues, en el medio hospitalario donde se desarrolla hoy en día el *dying*, que va a trabar una compleja complicidad entre el moribundo y el personal que le cuida. Las escasas investigaciones francesas sobre lo que P. Soudet llama el “examen de paso” confirman las conclusiones americanas. El personal hospitalario actúa como si el enfermo debiera vivir, pues la prolongación de los cuidados médicos tiene por función primordial enmascarar la inminencia de la muerte. Todos los médicos franceses interrogados a lo largo de una encuesta en 1968, a diferencia de sus compañeros americanos, rechazan categóricamente anunciar una muerte próxima en el medio hospitalario. Con ello se trata tanto de proteger al personal y a la institución hospitalaria como de asegurar la tranquilidad del enfermo. Un médico y un sociólogo americanos, R. S. Duff y A. B. Hollingshead, tras haber estudiado cuarenta fallecimientos en un hospital, subrayan la entente tácita que se establece entre cuidadores y cuidados. “Una persona bien formada —les declara un médico— puede comprender su situación sin que sea necesario decirle la verdad”. Es la “simulación común”. D. Crane afirma que de manera totalmente inconsciente las enfermeras responden menos rápidamente a las llamadas de los moribundos que a las de los enfermos (*The Dying Patient*, Nueva York, 1970). El enfermo que calla se hace insoportable a quienes le cuidan, quienes a su vez responden con su propio mutismo.

Un estudio americano ha mostrado que, a partir de su admisión, dos personas en el mismo estado físico pueden ser designadas como condenadas o curables en función de su edad (para un viejo, el pronóstico de la muerte cierta puede intervenir antes incluso de la llegada del médico) y de su posición social. El alcohólico, el drogado, la prostituta y el vagabundo, reciben un diagnóstico de "muerte a la llegada" al hospital, "pues la probabilidad de que alguien sea considerado como moribundo o muerto depende en parte del lugar que ocupa en la estructura social", afirma C. Herzlich. Si un individuo pobre, viejo, sin familia, etc., en pocas palabras, alguien que acumula disminuciones físicas, no tiene la suerte de ser considerado un "caso médico" que constituya uno de esos supuestos excepcionales a los cuales los médicos gustan dedicar publicaciones científicas, si es social y médicamente irrelevante, su muerte se insertará en una especie de producción en serie que se intentará racionalizar. La máquina sutil e implacable de las desigualdades sociales rodea al hombre hasta su último segundo. La muerte del "hombre sin atributos", "integrada en las cadenas organizativas, rechazada en lo que tiene de vivencia individual, pero también en el tiempo propio, ritmada por el *tempo* de la actividad que la circunda, sólo encuentra su lugar específico cuando está modelada por la racionalidad de una organización burocrática. Entonces no es más que el soporte del trabajo que se efectúa en torno suyo" (C. Herzlich). Parece que esta disolución de la muerte en la organización funciona como una garantía de represión. Pero por ello no debería acusarse al cuerpo médico. "No son los médicos quienes son indiferentes, sino la sociedad en general, que no ama la muerte; pero, en esta cámara mortuoria, el médico es el representante de la sociedad que goza especialmente de buena salud, y por ello las quejas se dirigen hacia él."

La eutanasia

El universo del moribundo se encuentra rodeado por tres mundos: el médico, al que se presume competente; el familiar y amistoso; finalmente el social con sus imperativos y tabúes. Es en este último donde se plantea el problema de la eutanasia, con sus secretos. Ironía etimológica: la palabra viene del griego *thanatos*, muerte, y del prefijo *eu*, bien. La eutanasia es, pues, la "buena muerte". ¿Es ésta posible?, y ¿quién tiene derecho a organizarla? En 1968, el Pr. Jean Hamburger declara: "La tarea del médico no consiste en mantener la vida a toda costa, no es impedir la muerte natural, sino solamente prevenir y evitar que la muerte patológica sobrevenga antes de tiempo". Pero ¿quién detenta el secreto de esta "hora"? En noviembre de 1976, en los Encuentros de Estrasburgo sobre el tema "El enfermo, el médico, la muerte", el R. P. Riquet constata que "queda por organizar nuestra sociedad de manera que la tentación del suicidio se aleje del moribundo, mimándole, comprendiéndole y aliviando su sufrimiento y, por otra parte, limitando sobre este moribundo las acrobacias terapéuticas que prolongan inútilmente una agonía sin esperanza". Pero

¿dónde se sitúa el principio de estas “acrobacias”? Desde 1967, L. Kurtner, abogado en Chicago, propone el “testamento viviente” mediante el cual se entenderá que todo enfermo potencial solicita la eutanasia “activa” en la hipótesis en que se encontrara en un estado en el que le fuese imposible adoptar esta decisión por sí mismo. C. Hollister, diputado de Michigan, presenta un proyecto de ley proponiendo conceder al enfermo el derecho a poder controlar los cuidados médicos que recibe mediante “un agente legalmente designado que tenga todo el poder para tomar la decisión de un tratamiento cuando la persona no es capaz de hacerlo a causa de enfermedad o de accidente”. En los Estados Unidos, el Instituto Louis-Harris plantea la siguiente pregunta en una encuesta realizada sobre una muestra representativa de protestantes, católicos y judíos: “¿Piensa usted que un enfermo aquejado de una enfermedad incurable debería poder decir a su médico que le dejase morir antes que prolongar su vida cuando no es posible ninguna curación?”. Respuesta favorable del 76% de los protestantes, del 70% de los católicos y del 75% de los judíos. En Francia, el 6 de abril de 1978, el senador H. Caillavet presenta una propuesta de ley sobre el “derecho a vivir la propia muerte”. El 13 de octubre siguiente, conjuntamente al senador J. Mézard, doctor en medicina, presenta una nueva propuesta que completa el apartado 2 del artículo 63 del Código Penal. La no asistencia al enfermo en peligro ya no constituirá un delito para el médico “quien, a petición del enfermo consciente, o, en el caso contrario, a iniciativa propia, se abstiene de emprender o de proseguir un tratamiento o una reanimación susceptible solamente de prolongar artificialmente la vida del enfermo cuando éste se encuentre aquejado por una afección accidental o patológica incurable”. Estas dos propuestas provocan inmediatamente una vivísima polémica. *Le Panorama des médecins* consulta a 701 médicos, de los cuales 666 se pronuncian en contra de las proposiciones Caillavet, pero otro sondeo realizado sobre 300 facultativos nos informa de que el 65% de quienes tienen menos de treinta y cinco años son favorables a “la eutanasia pasiva en el caso de coma irreversible en el que el enfermo o el herido es *indiscutiblemente* incurable”. Una vez más, el peso recae sobre el adverbio.

¿Qué dice el juez, colocado en el corazón de este problema? La ley le dicta la respuesta: la eutanasia activa es un asesinato que compete juzgar a la Sala de lo criminal; la eutanasia pasiva es un delito de no asistencia a una persona en peligro. No obstante, como ya hemos señalado a propósito de la lucha contra la esterilidad, el juez (o los jurados) va a tomar sus distancias respecto a la norma. Algunos ejemplos: Mireille Gouraud, asesina de su hijo enfermo sin esperanza de curación, es absuelta por la Sala de lo criminal de Chambéry en noviembre de 1966. En marzo de 1972, absolución en Metz de un marido que asesina a su mujer para abreviar sus sufrimientos. Fernando Carrillo, siete meses después de la muerte de su padre, mata a su madre aquejada de un cáncer incurable: es absuelto en octubre de 1977 en Aix-en-Provence. En mayo de 1978, la Sala de lo criminal en Versalles condena a tres años de prisión con la sentencia en suspenso a Gilles Millote por el asesinato de su hija

anormal. Luigi Faita, quien había matado a su hermano incurable, es absuelto en enero de 1982 por la Sala de lo criminal de Colmar. En Inglaterra, Derek Humphrey, periodista del *Sunday Times*, revela en retransmisión televisiva directa de marzo de 1978 que ha matado con su consentimiento a su mujer aquejada de un cáncer incurable. Es absuelto. En los últimos veinticinco años no se ha pronunciado en Inglaterra ninguna pena de prisión firme. En Estocolmo (es una sorpresa, teniendo en cuenta las ideas estereotipadas que se tienen sobre Suecia), el 15 de septiembre de 1978 el Dr. Toss es condenado a ocho meses de prisión por homicidio voluntario sobre la persona de un paciente que había firmado, ante testigo, en 1974, un testamento en el que pedía a los médicos que se abstuviesen de cualquier “encarnizamiento terapéutico” respecto a su persona.

Y ¿qué debe hacer el médico? “Tratándose de un recién nacido, escribe el Dr. Pierre Simon, el dilema es más grave. La regla no escrita es renunciar a proseguir una reanimación más allá de los cinco minutos si el recién nacido no ha respirado. En efecto. Transcurrido este plazo se producen en el sistema nervioso central lesiones irreversibles”. Pero el mismo facultativo señala excepciones: algunos recién nacidos, reanimados una vez pasado el plazo fatal de los cinco minutos, han sido adultos normales. Y ¿qué debe responderse a la petición de una madre de no dejar vivir a un niño anormal? Es probable que la eutanasia pasiva y activa se practique mucho menos frecuentemente de lo que se dice y de lo que se cree. Pertenece al mundo del secreto, y tanto más cuanto que es imposible formular una respuesta clara a la pregunta que plantea. Dos casos no imaginarios despertarán la inquietud de quienes gustan de dar consejos. Un cuadro superior, dinámico, con grandes cualidades, deportista, se ve afectado por un cáncer incurable. Bajo el efecto masivo de los corticoides, sus cabellos caen y su rostro se hincha. Pierde su identidad física. Hasta el final, su mujer, joven, bella, serena, va a verle todos los días. Entonces la alegría brillaba en el rostro del condenado. Su médico afirma que quiso prolongar el mayor tiempo posible una vida que le reservaba todos los días una intensidad de alegría que ningún testigo podía valorar. Una esquizofrénica aquejada de un cáncer de evolución lenta se rompe el cuello del fémur. Tiene sesenta años. Operada, después de varios días de coma, es “salvada” y obligada a guardar cama. Todos los días su hermana pequeña va a verla. La mirada de la enferma señala que la reconoce, pues sus palabras son incoherentes. ¿Quién puede decir que no subsiste en lo que queda de lucidez en esta mujer moribunda un deseo de vivir, aunque sólo sea por volver a ver “mañana” el rostro de su querida hermana? La eutanasia debe permanecer en el terreno de lo no regulable por el derecho. Sólo a la conciencia de los personajes de esta danza de la muerte —el enfermo, el médico, el padre, el amigo— corresponde cortar una vida.

El suicida

El suicida es el desafiante absoluto. Desafía a los vivos por su rechazo de una existencia que juzga insatisfactoria o intolerable. Desafía a los muertos con los que se reúne con una prisa incomprensible. Desafía a Dios, puesto que niega su propia Creación, y éste es el motivo por el que el catolicismo hace del ahorcamiento de Judas Iscariote un pecado sin remisión. El suicida suscita tanto el desprecio (“¡Qué cobardía sustraerse a la lucha por la vida!”) como la admiración (“¡Qué valentía pasar a la acción!”). A pesar de la provocación —incluso ostentación— que encubre, el acto del suicidio permanece rodeado por el secreto. ¿Dónde ha encontrado este maníaco depresivo que desde años “se abandona” renunciando a cualquier aliño, que ha dejado de lavarse y de conceder la mínima atención a su manera de vestir, la fuerza suficiente como para ahorcarse en el parque del hospital psiquiátrico o el coraje para saltar la balaustrada del balcón? ¿Cómo este esquizofrénico, aparentemente “separado de lo real”, ha podido almacenar un número suficiente de píldoras como para que todas ellas hayan llegado a provocar lo que se llama un “suicidio con éxito”? ¿Qué ocurría —se preparaba— en la cabeza de este cuadro superior que ha precipitado su automóvil contra un árbol sin causa aparente? Secreto. El suicidio lo es hasta el punto de que nosotros ignoramos su número anual. Desde luego tenemos estadísticas, pero, al sólo registrar los suicidios “con éxito” y constatados, infravaloran su número real: 12 000 en 1983, alrededor de 150 000 “tentativas”, 10% de las muertes entre quince y veinticuatro años serían imputables a gestos de autodestrucción. Un número especial de la revista *Laennec* (abril de 1985) nos informa de que los suicidas escogen sobre todo los lunes, casi nunca el fin de semana, preferentemente el mes de mayo o el de junio, raramente el invierno, y los ciudadanos sobre todo el mes de agosto, dos veces más a menudo el campo que París. Un estudio publicado por la asociación Fénix subraya la influencia del aislamiento (soltería, divorcio, viudez). El libro de Claude Guillon e Yves Le Bonniec, *Suicidio, instrucciones de uso*, publicado por Alain Moreau en 1983, levanta un gran escándalo: uno de sus autores es acusado de no asistencia a una persona en peligro por denuncia de la familia de un suicida que ya había realizado diversas tentativas. El responsable es siempre el otro. El suicida es un muerto que condena a perpetuidad a sus próximos al sentimiento de culpabilidad.

Significación de la muerte.
¿Qué hacer con el muerto?

De la “modificación” a la verdadera muerte

En la Antigüedad se rendía culto a los antepasados y se celebraba a los Inmortales. Para los hombres de la alta Edad Media, la muerte no era más que una “modificación” a la espera de la resurrección colectiva. A partir del siglo XIII, la

muerte se individualiza, y el muriente calcula en la angustia lo que será el veredicto del Juicio Final. Éste también es el punto de vista del Islam: "Todas las almas probarán la muerte, pero vosotros sólo recibiréis vuestro pago exacto el día de la Resurrección (…). La vida terrena no es más que un disfrute ilusorio" (Corán, III,185). La predicación de la gracia en la Reforma y las oraciones piadosas por los muertos en la Contrarreforma expresan esta individualización. En la escatología cristiana, todo lo que ocurre en la vida terrenal es a la vez subsidiario (la vida es un paso) y decisorio (el pecado mortal implica condena al infierno hasta la eternidad). Se comprende que los hombres, en el crepúsculo de sus vidas, tomen sus precauciones. La Fontaine, que fue bastante libertino después de haber intentado el seminario a sus veinte años, pasó los dos últimos años de su vida en oración para hacerse perdonar su frivolidad. En esta época, no era tanto la muerte lo que obsesionaba a los vivos como el miedo al infierno. Durante el siglo XX se seculariza el "examen de paso"; una teología sustituye a una escatología. Según la pertinente observación del pastor André Dumas: "Hegel por el saber, Marx por la transformación social, se sitúan ambos en esta celebración de la muerte individual que espera el advenimiento de una humanidad genérica. Se observará que aquí todo está invertido. Ya no se trata, sobre el plano religioso o mítico, de ganarse a los antepasados, sino, en el plano profano e histórico, de constituirse en los parteros de una humanidad que ha de venir". Pero ya se trate de la Ciudad de Dios o del Dorado comunista, en ambos casos se trata (según la formulación del mismo autor) de "superar lo inabordable valorando su destino de transición hacia un estado mejor que será diferente". Freud se pregunta si Eros no sería más que un recodo en el camino de Thanatos. "Las dos pulsiones —escribe en *El Yo y el Ello*—, tanto la sexual como la de muerte, se comportan como pulsiones de conservación en el sentido más estricto de la palabra, puesto que ambas tienden a restablecer un estado que ha sido turbado por la aparición de la vida".

Para el agnóstico —o para el escéptico— que no cree en la Ciudad de los Justos ni en el advenimiento de la sociedad sin clases, la muerte se ha convertido en la *verdadera muerte*, la muerte total, la desaparición en uno de los cuatro elementos del cosmos: la tierra (inhumación), el fuego (incineración), el agua (inmersión) o el aire (exposición).

A partir del momento en que la historia vivida se convierte en algo añadido, a partir del instante en que la evolución de las ciencias y las técnicas expresa la dominación creciente del hombre sobre la naturaleza, y que éste puede doblar la acumulación de bienes a su disposición y la duración de su disfrute mediante el alargamiento de su existencia, su incapacidad para suprimir la muerte es vivida como un fracaso de su saber y de su poder: la muerte es la gran obscenidad. "La muerte que es muerte del sujeto se vuelve doblemente dramática: desemboca en la nada, en el vacío de sentido; pero sobre todo abole el yo. Esta angustia parece específica del mundo occidental" (L. V. Thomas).

¿Cómo matar a nuestros muertos? ¿Incineración? ¿Inhumación?

Philippe Ariès denuncia la hipersocialización de la muerte (se muere en el hospital, rodeado no tanto de los seres queridos como de un equipo de especialistas en “morir”) y la desocialización del luto (se os entierra “en la más estricta intimidad”, y el cortejo ya no va vestido de negro). Los jóvenes, a quienes se prohíbe tener el acceso al moribundo y se dispensa de las obsequias, ya han perdido la familiaridad con la muerte. Así es. Pero la pompa de los funerales de ayer no decía nada sobre la intensidad —¿la autenticidad?— del dolor de los supervivientes. ¿Disimulaban los tupidos velos negros de la viuda y los padres las lágrimas o más bien rostros paralizados por la indiferencia? L. V. Thomas afirma que funerales rápidos y lutos escamoteados conllevan trastornos psíquicos. Los psicoanalistas nos dicen que ya no sabemos “matar a nuestros muertos” y que, a falta de ceremonial desculpabilizante, los sobrevivientes quedan obsesionados por los fantasmas del desaparecido. Son cosas que habría que probar.

Ariès nos recuerda que la *intelligentsia* británica, situada “a la cabeza de la revolución de la muerte”, ha escogido la incineración, “medio más radical de desembarazarse de los muertos”. En Francia, durante los años ochenta, se hizo una especie de “campaña de promoción” a favor de la cremación que resolvería el difícil problema de los cementerios sobrecargados. En el número de febrero de 1977 del *Bulletin municipal officiel* de la ciudad de Talence (Gironda), F. Candelou, consejero municipal delegado en los cementerios, alaba las ventajas de la incineración: es poco costosa, respetuosa con las creencias del difunto (“música religiosa si el difunto era cristiano, música clásica en el caso contrario”), “limpia, lo que no es el caso de la inhumación, con sus panteones insalubres, sus exhumaciones, sus difíciles reducciones de cuerpos; la ecología saldría ganando”. F. Candelou propone llamar a los columbarios “jardines del recuerdo”. Hay que decir, sin embargo, que la inhumación continúa siendo la práctica francesa más habitual. Quizá porque —según L. V. Thomas— “el despojo es fundamental. Nada es peor que un cadáver ausente (…). ¿Qué es un cadáver? Una presencia que manifiesta una ausencia”. Los torturadores argentinos que se negaron a devolver a las familias los cuerpos de los “desaparecidos” lo sabían muy bien. El mismo autor recuerda que “el tiempo de luto es el de la cadaverización”. (Al parecer hace falta que transcurra un año para que el cuerpo se mineralice, y un año era igualmente el plazo necesario para que se apaciguara el dolor que se presumía debía sentir la persona que estaba de luto.) En nuestra sociedad marcada por el cristianismo, “la tumba se ha convertido en la verdadera casa de familia” (Ph. Ariès), la cruz que la domina es el símbolo de la resurrección, la lápida se convierte en el sustituto del muerto. ¿Qué hay bajo este mármol imperecedero que se frota y se cubre con flores? Respuesta de L. V. Thomas: “Un cadáver que es la sede de metamorfosis no precisamente atractivas y en el cual sobre todo es preciso no pensar. Se ha producido, pues, un desplazamiento del contenido al continente, una metonimia”. ¿Qué hacer para conservar la memoria del

desaparecido olvidando que no es más que un esqueleto en vías de mineralización? “Recurrir a la fotografía —propone L. V. Thomas—, a la película, a la banda sonora, a los procedimientos modernos de conservación de la información. Imaginar una especie de mnemoteca de los tiempos futuros, como existen bibliotecas, donde las gentes podrían consultar a su gusto las huellas de los desaparecidos, como hacen por ejemplo los mormones. Guardaríamos así aquello sin lo cual nadie, ni ningún grupo, puede vivir una memoria y un pasado”.

El dinero del muerto

La nostalgia de la “socialización del luto” no debe hacer olvidar que la muerte es *también* transmisión de un patrimonio. En efecto, los hijos entran cada vez más a menudo en posesión de una fracción del patrimonio parental mucho antes de la muerte de sus padres. La coexistencia de tres generaciones es hoy en día la norma, y, por otra parte —como ya hemos visto— la convivencia de cuatro generaciones ha dejado de ser excepcional. Se hereda, pues, cada vez más tarde, y aumenta el número de personas que tienen ascendientes a su cargo; entre ellas los jubilados son cada vez más numerosos teniendo en cuenta el adelantamiento de la edad de jubilación, y ello sin hablar de los prejubilados. Entre las numerosas figuras podemos retener dos: la del heredero de un vasto patrimonio, con sesenta años de edad que todavía no ha heredado nada si el o los (en caso de donación al último vivo) padre(s) está (están) todavía vivo(s) sin haber consentido ninguna donación; una persona pobre de sesenta años de edad, jubilada, que tiene a su cargo a la vez a un ascendiente y a uno o a varios hijos que no han encontrado (o todavía no) empleo.

Pensamos con Jean-Claude Chamboredon que “una sociología de la muerte que no se funde sobre una sociología de las formas de transmisión corre el riesgo de ser idealista y abstracta”. Conscientes de que sus hijos heredarán cuando llegue la edad de su jubilación, cada vez son más numerosos los padres que les hacen donaciones. 100 000 en 1970, 185 000 en 1983, pues, a partir de ahora, el donatario tiene una media de diez años menos que el heredero. En relación a las donaciones-repartos, su número ha pasado de 28 000 en 1964 a 54 000 en 1977, y no ha dejado de crecer, pues el impuesto sobre las grandes fortunas ha promovido este crecimiento en la medida en que prevé que el usufructo debe ser gravado sobre la totalidad de su usufructo. Antaño, la herencia llegaba cuando se entraba en la vida activa: hoy en día sobreviene cuando se la abandona.

Las donaciones *inter vivos* (a los hijos sobre todo) palian estas innovaciones demográficas. Que los lloros y lamentaciones que ayer acompañaban al difunto hasta su última morada hayan escondido a menudo la espera codiciosa de la herencia, que

la desaparición de este ritual deje intacto el sentido de la muerte —y el terror que suscita— son realidades que nos parecen indudables.

Pero la muerte no es solamente “obscena” o “escandalosa”, no se reduce únicamente al reparto de la herencia, sino que expresa también la perpetuación de la familia, consiguientemente de su posición social. Y percibir únicamente en el patrimonio una acumulación de cosas sería reducir su significación. Se podría definir el patrimonio como un conjunto de bienes cargado con la afectividad y el peso de la historia de una familia. El padre que ahorra, invierte y acumula para legar a sus hijos más de lo que ha recibido de sus padres no actúa únicamente por ánimo de lucro. Para asegurar la continuidad de su linaje, el dinero toma una dimensión instrumental.

El patrimonio, como su nombre indica, hace referencia a la imagen paternal, lo que explica por qué el legislador —incluso socialista— siempre ha limitado la progresividad del impuesto sobre sucesiones.

El acoso del orgasmo

La búsqueda de la entente sexual

Según P. Guiraud existen 1300 palabras o sintagmas para designar al coito, 550 para el pene, y otras tantas para el sexo femenino. El orgasmo (del griego *orgasma*, derivado del verbo *organ*, hervir de ardor) es definido por el *Gran Robert* como “el grado máximo de excitación sexual”. La palabra se aplica tanto al placer de los hombres como al de las mujeres, pero el acceso de éstas al orgasmo es percibido como más difícil que el de aquéllos. Ello explica sin duda que el hombre trate de leer en la mirada de su compañera el feliz desenlace de la empresa, lo que está íntimamente relacionado con la utilización en el argot familiar de expresiones tales como “desvanecerse de placer”, “volver la pupila del ojo”, “poner los ojos en blanco”, “echar miradas cariñosas”, “dirigir miradas de ternura”[35], etc. Esta proliferación léxica, a menudo metafórica y siempre proscrita del vocabulario decoroso, contrasta con la reserva de los diccionarios más utilizados. En el *Petit Larousse* (edición de 1978), se define la sexualidad como “el conjunto de caracteres especiales internos o externos que presentan los individuos y que están determinados por su sexo”. Discurso abstracto que apenas incita a los alumnos de segunda enseñanza a soñar. Pero Michel Foucault nos conmina a reflexionar sobre la locuacidad de los silencios. El placer femenino, inútil para la procreación, ignorado o condenado por la Iglesia, atrajo sin embargo la atención de todos y cada uno de quienes se atrevieron a hablar de él. Desde el siglo XVIII, el Dr. Nicolas Verrete describe a las mujeres como naturalmente “más lascivas” que los hombres, y *La Pequeña Biblia de los jóvenes esposos*, aparecida en 1885, anima a la búsqueda del orgasmo simultáneo. Ayer la mujer que disfrutaba sin amar era considerada como

ninfómana, mientras que al hombre casado frecuentador de los burdeles se le tenía como “normal”. El hombre —en el sentido de *vir*— es un ser bastante simple que tiende a confundir la eyaculación con el *akmè*. Lo que históricamente es nuevo es el discurso femenino que habla de su sexualidad y enumera sus quejas. Masters y Johnson nos informan de que, durante los años cincuenta, sus pacientes eran hombres preocupados por sus contrarresultados: impotencia, eyaculación precoz, etc. A partir de los años sesenta, aumentan las consultas de mujeres que acuden al médico porque raras veces alcanzan el orgasmo o simplemente porque son incapaces de acceder a él. A partir de los años sesenta, siempre según los mismos autores, aparece una nueva ansiedad que definen como “la de no tener la posibilidad fisiológica de la eficacia”, lo que quiere decir que, resueltos los problemas psíquicos, permanece el de las capacidades sexuales muy desigualmente “resultantes” según los individuos. De ahora en adelante, la pareja debe estructurarse en torno a la armonía sexual. “No se encuentra solamente animada por imperativos de deber y desarrollo recíprocos, ni centrada sobre el niño como punto de referencia esencial de la estructura. Se opera un desplazamiento de valores que va en provecho del narcisismo individual y/o conyugal. El sistema de los *mass media*, con el que alternan múltiples instituciones de consejos, escucha la información, predica la búsqueda de la entente sexual (K. Dehkil).”

El peso del pasado

El acontecimiento principal en la vida privada de Occidente en estas últimas décadas es quizá la aparición de una erótica completamente extraña al sistema cultural judeo-cristiano. Esta emergencia es obra del obsceno y el indecoroso, cuyo símbolo puede ser considerado el *Autorretrato masturbándose* de Egon Schiele (Graphische Sammlung Albertina, Viena). Para comprender el alcance del fenómeno, se impone realizar un breve recorrido histórico, pues el tema de los tabúes sexuales de la cristiandad ha sido tratado ampliamente en los tomos precedentes. Hace falta comer para vivir y no vivir para comer. Es necesario aparearse para procrear y no vivir para fornicar. En la primera epístola a los Corintios, san Pablo sostiene la tesis de la obligatoriedad del débito conyugal. “La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; e igualmente tampoco el marido es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer” (I Cor., VII, 2-4). La castidad es preferible al estado conyugal, pero, como no todo el mundo es capaz de mantenerse en este estado, “para evitar la impudicia es preferible que cada hombre tenga su mujer y cada mujer su propio marido”. También es preciso acoger a la propia esposa con reserva. “Adúltero es el hombre enamorado de su esposa de manera demasiado ardiente (…). Que el hombre domine el arrebato de la voluptuosidad y no se deje llevar con precipitación hacia el apareamiento. Nada es más infame que amar a una esposa como a una amante”, escribe san Jerónimo. Los teólogos nunca evocan el placer de la mujer, pues lo creen inútil en la emisión de una

“semilla femenina”, cuya mezcla con la semilla masculina conlleva la procreación. Todos los medios anticonceptivos están prohibidos. Se prohíbe también el apareamiento durante los días de ayuno y de fiesta, durante el periodo de las reglas, cuarenta días después del alumbramiento y durante los periodos de embarazo y de lactancia. Montaigne aconseja al marido que sólo obtenga de la propia esposa “un placer contenido, serio y mezclado con alguna severidad, pues nuestras mujeres siempre están demasiado despiertas ante nuestra necesidad”. Brantôme aconseja al marido no dar a la mujer el gusto de los juegos amorosos, pues “por un tizón de fuego que tienen en el cuerpo, engendran cien”. Pero Montaigne y Brantôme encuentran normal que un hombre tenga amores fuera del matrimonio y que practique en ellos “esas enormes figuras del Aretino”. A partir del siglo XIV, algunos teólogos se preocupan de las dificultades de las parejas cargadas de niños. Pierre de La Palu propone el “abrazo reservado” (penetración sin eyaculación). A finales del siglo XVI, Tomás Sánchez afirma que no es pecar “unirse entre esposos” sin intención de procrear (pero sin hacer nada para impedirlo, naturalmente). La mayoría de los historiadores piensa que estas prescripciones eran estrictamente observadas. No es ésta, sin embargo, la opinión de Jean-Louis Flandrin. Según este autor, los penitenciales nos enseñan mucho sobre las prácticas contraconceptivas fuera del matrimonio y sobre la masturbación. Observa que “el hueco de cuaresma” no se inscribe en las curvas de la concepción. Llega incluso a poner en duda la profundidad de la cristianización, en el campo especialmente. “Todo el mundo —escribe— era cristiano a su manera, que no coincidía nunca con la de los teólogos, ni con la nuestra”.

Orgasmología y orgasmoterapia

La sexología aparece en la segunda mitad del siglo XIX. En su *Tratado sobre la impotencia y la esterilidad en el hombre y en la mujer* (Baillière, 1855), el Dr. F. Roubaud describe el orgasmo en estos términos: “En el orgasmo, la circulación se acelera (…). Los ojos, violentamente inyectados, se extravían (…). En algunos la respiración se vuelve jadeante y entrecortada. En otros queda suspendida (…). Los centros nerviosos, congestionados, sólo nos comunican sensaciones y voliciones confusas (…). Los miembros, sacudidos por convulsiones y alguna vez por calambres, se agitan en todos los sentidos o se estiran y endurecen como barras de hierro; las mandíbulas apretadas una contra la otra hacen rechinar los dientes, y algunas personas llevan el delirio erótico tan lejos que, olvidando a su compañero de voluptuosidad, muerden hasta hacer sangrar el hombro que ha tenido la imprudencia de abandonarles. Este estado frenético, esta epilepsia y este delirio habitualmente no duran mucho. Bastan, sin embargo, para agotar las fuerzas del organismo”. Sólo después de la Primera Guerra Mundial (W. Reich, *La función del orgasmo*, 1927), y sobre todo después de la Segunda (A. Kinsey, *Comportamiento sexual del hombre*,

1948), la sexología se convierte en una rama de las ciencias humanas con propio peso específico. En 1950, William H. Masters y Virginia E. Johnson, gracias a “una extraordinaria audacia de laboratorio”, observan por vez primera los aparatos genitales masculinos y femeninos durante el acto sexual. Después de años de observación, publican en 1966 *Human Sexual Response*, donde describen la experiencia orgásmica del hombre. El orgasmo femenino es presentado como la resultante de tres series de factores: fisiológicos, psicológicos y sociológicos. Se destruye el mito del clítoris como órgano homólogo del pene masculino. La distinción entre orgasmos clitóricos y vaginales es una ilusión, puesto que “la respuesta propia del canal vaginal durante el desarrollo explosivo del orgasmo queda limitada a la ‘plata-forma orgásmica’ (entidad fisiológica que corresponde al terreno externo de la vagina).” Así, pues, contrariamente a lo que se cree, la cualidad del placer sexual de la mujer no está determinada por el tamaño del pene. (La largura media del pene en erección es de 155 milímetros, según el Dr. Simon mientras que los hombres la cifran en 172 milímetros y las mujeres en 162). *Los desacuerdos sexuales* (1971) propone una nosografía de las disfunciones sexuales que funda orgasmología y orgasmoterapia. Contrariamente al psicoanalista, el sexólogo pretende obtener curaciones y referirse a un *corpus* de enunciados científicos experimentales. Cuando dos años antes de su muerte, Freud escribe un artículo cuyo título puede ser interpretado como una constatación de fracaso, “Análisis terminable e interminable” (*Revue française de psychanalyse*, n.º 1, 1939, pp. 3-38)[36], el orgasmoterapeuta limita su tratamiento en el tiempo. ¿Vivimos acaso “el crepúsculo de los psicoanalistas y el amanecer de los sexólogos”, según la expresión de A. Béjin? La sexología se inspira en la *behaviour therapy*, según la cual el comportamiento neurótico ha sido “aprendido”. Al sexólogo incumbe la responsabilidad de hacer que el neurótico olvide este comportamiento aprendido. “Se trata, pues, de liquidar los síntomas *actuales* (y no las represiones *pasadas*) descondicionando y recondicionando el organismo del paciente. Entonces son posibles dos aproximaciones: bien eliminar la angustia asociada al comportamiento que debe aprenderse, bien volver angustiante el comportamiento que debe des-aprenderse” (A. Béjin). Sin entrar en los detalles, recordemos que el tratamiento dura quince días, que es llevado a cabo por dos coterapeutas (un hombre y una mujer, un médico y un(a) psicólogo(a), que en caso de éxito la “vigilancia postcura” dura cinco años (generalmente por teléfono), que las estadísticas de los éxitos y fracasos se ponen al día y se publican. Al desempeñar la masturbación un importante papel en la cura, se asiste a una despatologización del onanismo que es una verdadera ruptura en nuestro sistema cultural. Se conoce la prohibición del placer solitario. “Después Judá tomó mujer para su primogénito Er, la cual se llamaba Tamar. Y Er, el primogénito de Judá, obró con maldad ante los ojos de Jehová, y por ello Jehová le quitó la vida. Entonces Judá dijo a Onán: ‘Dirígete a la mujer de tu hermano, tómala como mujer y engendra descendencia para tu hermano’. Y, sabiendo Onán que la descendencia no

habría de ser suya, cuando iba hacia la mujer de su hermano, vertió su simiente en la tierra, por no dar descendencia a su hermano. Y esto desagradó a los ojos de Jehová, quien también le quitó la vida" (Gén., XXXVIII, 6-10). Condenado a muerte por masturbación. Tal es el veredicto que nos llega desde el fondo de los tiempos. Tras milenios de condena, la masturbación sale del área del secreto para convertirse —nos dicen los sexólogos— en la mejor preparación para el encuentro satisfactorio con el otro. "Sólo podremos amar a otro a condición de amarnos totalmente a nosotros mismos hasta el punto de masturbarnos verdaderamente, es decir, hasta el orgasmo (…). Sólo iremos hacia los demás cuando estemos preparados para ello", escribe D. Cooper en *Muerte de la familia*[37]. Para Gilbert Tordjman (*El diálogo sexual*, 1976), "todos los niños de ambos sexos se masturban desde su más tierna infancia". Es imperativo que, a la salida del periodo de lactancia, los púberes retomen estas "malas costumbres" vueltas buenas, pues "los adolescentes que no han conocido esta etapa hacia la maduración que es la masturbación, cuando llegan a la edad adulta, experimentan dificultades mucho más frecuentemente que los demás". El término —actual— de esta evolución es puesto de relieve por la revista *Vital* donde se puede leer: "Los biólogos se esfuerzan por descubrir las leyes del placer sexual (…). Ya sea a través de los corpúsculos de la voluptuosidad de las zonas erógenas primarias, ya mediante las morfinas que fabrica el cerebro, se ha podido comprobar que el placer no es un pecado de civilización, sino una realidad biológica inscrita en el cuerpo".

Del confesor al sexólogo

En la antigua sociedad, donde el matrimonio no consagraba una relación amorosa, donde —hay que volver a repetirlo— no era más que un contrato entre dos patrimonios o dos miserias, era imprescindible que existiera una norma de vida en pareja. Ésta era "el débito conyugal", que debía ser satisfecho "hasta en la cama, y quizá sobre todo en ella" (J.-L. Flandrin). Si uno de los cónyuges se negaba al acto sexual, se recurría al confesor, quien amonestaba y podía negar la absolución y la comunión. Así, pues, el secreto de los esposos era "compartido". Hoy en día la mujer tomada, "honrada", pero insatisfecha, consiguientemente frígida, desvela ella también su secreto y va a consultar al sexólogo. Y el hombre lo hace igualmente si la erección es débil y la eyaculación precoz o imposible. El orgasmólogo está allí, como ayer el confesor, tercera persona que debe ser introducida en el secreto. "En el plano ético, plantea y define una norma simple: el imperativo orgásmico, es decir, un contrato sexual *do ut des* que recae sobre el placer e inaugura una democracia sexual. En el plano técnico enseña a sus pacientes la autodisciplina orgásmica" (A. Béjin). Y, contrariamente al psicoanalista que se hace valer artificiosamente para pedir dinero —mucho dinero ("un tratamiento gratuito provoca un enorme aumento de las resistencias", escribía Freud en *La técnica psicoanalítica*)—, presenta su nota, legítima retribución del servicio prestado.

¿Podía soportar la sociedad de los *mass media* que la partida continuase jugándose a tres bandas: la mujer, el hombre y *the third person* (confesor, psicoanalista, sexólogo)? ¿Hasta tal punto la cuestión era subsidiaria que el Estado podía permitirse no mezclarse en ella? Desde luego que no. En 1976, el Ministerio de Salud crea el CIRM (Centro de información sobre la regulación de los nacimientos, la maternidad y la vida sexual). Es posible dirigirse a él por “teléfono, y establecer con los corresponsales del organismo una relación a la vez personalizada y anónima” *(Folleto de representación del CIRM)*. Esta relación implica un reencuentro con los secretos del confesionario en los casos en que los cónyuges se dirigían a un confesor desconocido. Pero las peticiones sobrepasan, si no las esperanzas, sí al menos las expectativas. “Doctor, querría algunos consejos sobre caricias buco-genitales o estímulos eróticos.” En 1980, el CIRM deja de ejercer este género de actividad. En 1983, la televisión emite un programa denominado Psyshow, en el que una pareja es invitada a hablar de sus dificultades sexuales y afectivas frente a dos periodistas y a un psicoanalista. Indignación en *Elle*, que habla de “*strip-tease* en la tele”, de *Confidences* que denuncia esta emisión como “vulgar, escandalosa y vergonzosa”. Respuesta de Pascale Breugnot, productora: “Esto funciona precisamente por el hecho de que nos encontramos en un plató de televisión. La pareja utiliza nuestra presencia para ser libre, uno en relación al otro. Se sienten seguros”. Conclusión de K. Dekhli: “El sufrimiento en directo, la histeria de esta representación pública, el *forcing* de la transparencia a ultranza, recuerdan muy fuertemente los mecanismos de la confesión pública, de la declaración”.

La excitación sexual y sus secretos

¿Por qué nos excitamos sexualmente? Un espíritu cándido daría respuestas simples: ausencia de relaciones sexuales desde hace un determinado tiempo, contemplación de un ser deseable, estímulo directo de las partes erógenas, brusco aumento de las sustancias andrógenas, etc. El psicoanálisis nos enseña que el mecanismo es más complejo. R. Stoller nos dice que la excitación sexual es esencialmente producida por el deseo de perjudicar al compañero y que alcanza su paroxismo con el secreto. “Los fantasmas funcionan —ya sean conscientes o inconscientes— tanto mejor cuanto que se encuentran protegidos por el secreto, el disimulo y la represión, puesto que son movidos más por la culpabilidad, la vergüenza y el odio que por una alegre lascivia.” R. Stoller enumera los factores psíquicos que contribuyen a la excitación sexual: “La hostilidad, el misterio, el riesgo, la ilusión, la venganza, el deseo de borrar los traumas y las frustraciones de la infancia, la fetichización, pues todos estos factores se encuentran vinculados con secretos”. En otros términos, gracias al fantasma, el adulto, que es un antiguo niño maltratado, encuentra su venganza en la victoria erótica. El mismo autor da ejemplos precisos: “Una paciente, para quien desde la infancia el miedo a la humillación

manchaba todo lo que hacía, decía que, para ella, a lo largo del acto sexual, el mejor momento no era el orgasmo sino que tenía lugar poco antes, justo antes de que su compañero disfrutase, cuando ella sabía que a él ya no le era posible retenerse". Entre los fantasmas excitantes, el de la violación ocupa el primer lugar. Su pertenencia al imaginario masculino es algo que se sabe desde hace mucho tiempo: así lo testimonian innumerables pinturas "académicas". Citemos entre otras del respetable J.-L. Gérome (el mismo que impuso el rechazo de una parte de legado Caillebotte), *El mercado de esclavos* y *El encantador de serpientes* (Clark Art Institute, Williamstown), más bien destinada a colmar a los pederastas. En su arrogancia, el discurso masculino que evoca la violación asegura con gusto que "las mujeres la adoran". "Es cierto", confirma R. Stoller, pero a condición de que no traspase el umbral de los fantasmas. La violación "imaginada" tranquiliza a la mujer sobre la atracción que puede suscitar, le da un sentimiento de superioridad sobre el violador, le permite, con ayuda de la masturbación, alcanzar el orgasmo sin sentir un sentimiento de culpabilidad (la mujer no es "realmente" infiel). N. Friday proporciona numerosos ejemplos que van en el mismo sentido que las tesis de R. Stoller. Retengamos dos: "Tuve mi primer fantasma sexual poco después de la pubertad. Durante la noche, acostada en mi cama, imaginaba que andaba por un bosque. Un hombre que no conocía me seguía (…). Me subyugaba, me llevaba con él y me forzaba a hacer cosas contra mi voluntad (…). Más tarde, el fantasma se modificó: era raptada y vendida como esclava. La historia ofrecía infinitas posibilidades, puesto que era alternativamente vendida, comprada y vendida por numerosos hombres". Otro caso, que no es de una violación, sino de una deshumanización del compañero por parte de la mujer quien reduce a éste al papel de fetiche: "Imagino multitud de cosas cuando me masturbo. A veces, me viene la idea de un hombre que se presenta en la puerta para vender cualquier mercancía, y yo le invito a entrar. Durante el tiempo que se mantiene allí y extiende su mercancía, empiezo a acariciarme. Él me observa. Evidentemente esto le excita. Cada vez le es más difícil proseguir con su verborrea. Entonces levanto mis vestidos y empiezo a masturbarme sin dejar de observar todos los esfuerzos que hace para controlarse. Está en todos los estados y, por supuesto, parezco muy *cool*, pero yo también empiezo a sentirme tremendamente excitada (…). Incapaz de resistirse a mi formidable encanto, el hombre me viola en mitad del cuarto de estar". ¿Son estos juegos de lo imaginario excepcionales, perversos? No, afirma R. Stoller, quien nos revela el "secreto de la sociedad": "Tratamos de hacer de todas las personas extrañas chivos expiatorios, pero todos quienes —analistas y otros— recogen pensamientos eróticos saben que numerosos ciudadanos abiertamente heterosexuales, manifiestamente normales —y no solamente los sobones, quienes gustan decir procacidades eróticas, los fornicadores de cabras, los cropófilos o quienes llaman por teléfono para decir despropósitos— están igualmente llenos de odio y de deseos, cuando no de proyectos, de perjudicar a los demás: *cada cual tiene su propio mal gusto*".

Conclusión definitiva de este autor: “Mi teoría hace de la excitación sexual un ejemplo más destinado a ilustrar lo que los demás sostienen desde hace miles de años, a saber, que los seres humanos no constituyen una especie excesivamente tierna, y que esto se manifiesta sobre todo cuando hacen el amor. ¡Es una pena!”. ¿Acaso el levantamiento del secreto, la atenuación del “misterio”, la desaparición del ritual del desnudamiento erradican lo imaginario erótico? J. Baudrillard así lo piensa y cita esta anécdota: “En el corazón de la orgía, un hombre murmura a la oreja de una mujer: *‘What are you doing after the orgy?’*”. Curiosa inversión de los códigos de buena conducta. Ayer un señor que visitaba una exposición preguntaba a la señora que le acompañaba: “¿Qué hace usted después?”. Invitándola a cenar, le preguntaba: “¿Dónde pasa usted la noche?”, etc. En el esquema de ayer se iba del Grand Palais a la cama. ¿Se irá hoy de la cama a Beaubourg?

El incesto

La pertenencia del incesto al mundo del secreto oscurece a nuestros ojos sus contornos reales: sobre este punto el INED y el INSEE no nos pueden ofrecer estadísticas. En efecto, el incesto está vinculado a condiciones “objetivas” de existencia y, en el Cuarto Mundo, el incesto padre-hija, sin duda mucho más frecuente de lo que se piensa, no suscita necesariamente un sentimiento de culpabilidad. Tal es el caso no imaginario de un hombre de cuarenta años que vivía “maritalmente” con su hija de catorce. Denunciado, el padre fue encarcelado, la hija fue “colocada” y ambos se encontraron completamente desamparados.

Un padre incestuoso, liberado por la amnistía del 14 de julio, vuelve a su casa, reencuentra a su hija menor, la “conoce” y vuelve a ingresar en prisión el día 17 del mismo mes. El incesto no está ausente de los medios sociales más favorecidos, pero es menos identificable. Quizá existe de forma sustitutiva: la “muchacha” amante de un hombre de la generación de su padre; la madre que hace “iniciarse” a su hijo con una de sus amigas, pero que “no quiere saberlo”.

El Antiguo Testamento no prohíbe el incesto. Es una cuestión de oportunidad. El viejo Loth, sobreviviente de la aniquilación de Sodoma y Gomorra, privado de su mujer, que ha sido convertida en estatua de sal, se encuentra sin descendencia masculina. Sus dos hijas, conscientes de sus responsabilidades, se alternan en el lecho de su padre y engendran respectivamente a Moab, padre de los moabitas, y a Ben-Ammi, padre de los ammonitas. En ambos casos, el padre “no se dio cuenta ni de cuando se acostaron ni de cuando se levantaron”, prueba de que el viejo todavía era vigoroso y un poco distraído (Gén., XIX, 30-380).

El sadomasoquismo

“El deseo de hacer sufrir al objeto sexual —o el sentimiento opuesto, el deseo de hacerse sufrir a sí mismo— es la forma de perversión más importante y frecuente de todas”, escribe Freud. ¿Quién puede afirmar estar completamente indemne de él? ¿No son los adultos, como los niños, perversos polimorfos? Generalmente, los grandes sádicos (Gilles de Rais, sin embargo compañero de Juana de Arco) terminan siendo encarcelados. Pequeños y medianos sádicos (el divino marqués era uno de ellos) concilian mal que bien control y desinhibición. Son los sádicos del tercer tipo, innumerables y anónimos, los que están más extendidos: jefecillos que hacen reinar el terror en el taller o en el despacho, algunos enseñantes, padres de familia que justifican mediante la moral su extrema severidad, automovilistas que llevan el deseo de represalias hasta la voluptuosidad del accidente provocado, etc.

El calor del momento (la guerra, la revolución) y el rigor implacable de las estructuras (todas las formas de totalitarismo) despiertan —¿estimulan?— en las personas “ordinarias” pulsiones sádicas latentes hasta el punto de que puede hablarse legítimamente de un contagio del sadismo. Por lo que hace al masoquismo —que ha fascinado a la literatura sexológica del siglo XIX—, continúa siendo enigmático: ¿qué pecado incita al masoquista a reclamar castigo? ¿Por qué la administración de éste es la condición del orgasmo satisfactorio? ¿Debemos pensar con Freud que sádico y masoquista forman una “pareja” (actividad-pasividad) que remite a una hipótesis de bisexualidad originaria? ¿O, con Gilles Deleuze, que ambos papeles no son intercambiables? Sea como fuere, la mínima escena familiar es la puesta en escena de las virtualidades sadomasoquistas de los protagonistas. Después de la crisis viene la explicación: “Jamás te he visto así. Mi palabra ha superado mi pensamiento”. ¿Es esto posible? El altercado ha desvelado el secreto.

¿Desarrollar la propensión al consumo?

Es precisamente a los *mass media* a quienes corresponde animar este acoso del orgasmo, pues éste se ha convertido en la “prueba” de una sexualidad colmada. Contentémonos con echar un vistazo sobre algunas revistas de gran tirada. Hasta los años sesenta se mantuvo un silencio casi absoluto sobre las cuestiones sexuales. Se admira —o se critica— a Marcelle Auclair, cronista del corazón de *Marie Claire* por haber escrito un artículo titulado: “El amor que hace falta tener la valentía de llamar físico”.

En la prensa de los años ochenta, se entrecruzan incesantemente dos temas: recetas —casi técnicas— para acceder al *akmé*; la celebración del “amor que dura siempre”, de la ternura. En este segundo tema, la “verdadera” finalidad del éxito sexual es el enriquecimiento de la dimensión sentimental. Un buen ejemplo de esta combinación temática que orienta a satisfacer las exigencias del sexo y las esperanzas

del corazón nos lo proporciona *Cosmopolitan* (n.º 118, septiembre de 1983). Un artículo con un título con gancho: “Un amante en el presente”. Aparentemente audaz. Se prodigan consejos a las mujeres para “conservar el amante de una noche”, aventura presentada como normal, sin ninguna connotación moralizante. Un estilo que se quiere “liberado”. Tal es el caso de esta recomendación: “Evitad el beso pegajoso y la frase ramplona”. Se desvela, sin embargo, el tema tradicional (amor/siempre) explicitado en la conclusión: “Una especie de juego que permite romper los papeles. Ser quien se quiere. Sobrepasarse a sí misma. Jugar a los amantes y a las amantes, incluso cuando se posee biológicamente una naturaleza fiel siempre dispuesta a socorrer a los demás. Soñar.

Y finalmente construirse una verdadera pasión. Pues el otro ya no podrá prescindir de estos momentos. Y por ello mismo tampoco podrá ignoraros (…). Una inversión a largo plazo”. En el mismo número encontramos un artículo destinado a los hombres. Ya no se trata de conservar, sino de “conquistar” (una vez más el vocabulario militar). El título: “El cortejo en los humanos”. Primera fase: “No se tiene nada que ver. Después de todo no es culpa nuestra si nuestro cerebro rectilíneo nos empuja a mover los hombros, bombear el busto y mirar con ternura a partir del momento en que un ser humano llama la atención de nuestro subconsciente”. El consejo: No os precipitéis; no es eficaz decir a una mujer *ex abrupto*: “Haz el amor conmigo”, pues “el encadenamiento no va obligatoriamente hasta el final, y hay personas que se salen del juego antes incluso de alcanzar el grado ‘tocar’”. ¿La estrategia? Comprende cinco fases: 1.º la atención; 2.º el reconocimiento; 3.º la palabra; 4.º el tocar; 5.º el apareamiento. Última fase: “Esta comunicación tan especial de la seducción, la intimidad, la dulzura de las caricias, el contacto de las caras y de los cuerpos, conlleva a veces efectos imprevistos. Y los signos de seducción que se intercambian pueden tejer un vínculo amoroso no tan fácil de romper”. ¿El autor de esta acumulación de truismos? El Dr. (?) David Givens. El tercer artículo (siempre en el mismo número) se titula: “Cuando se puede, se quiere”, imperativo —se nos dice— extraído del *Diario* de Jules Renard. El artículo, apología de la voluntad, incita a la lectora a escoger su “blanco” en función de lo que ella es física, intelectual y socialmente. No toda mujer puede “tener” un premio Goncourt, un premio Nobel o llegar a ser una estrella cinematográfica. Es preciso ajustar la oferta a la demanda —digamos a la espera—. Es la ley del mercado. En efecto, es difícil fantasear sobre “un hombrecillo regordete y calvo”. Pero es peligroso y temerario no soñar más que en “un hombre joven, guapo y rico”. Razonando por analogía, el autor del artículo “comprende” que quien sabe dibujar sueñe con convertirse en Picasso, pero recuerda que “el diseño puede ser el cartel, el vestido de teatro, la maqueta de periódico, el estilismo, trajes o muebles”. La última parte del artículo lleva el prosaico título de “Los medios justifican el fin”. La advertencia es clara: todo el mundo, hombre o mujer, debe quedarse en su lugar, en su casta, en su clase.

Union, una de las revistas más “permisivas”, recibe al parecer más de ochocientas cartas por mes. Las preguntas que se le plantean versan sobre la masturbación, los fantasmas, el intercambio de parejas, la familia, la homosexualidad, el incesto, el adulterio, etc. Las respuestas publicadas en el “Correo de lectores” son extremamente prudentes, muy disuasorias, sobre todo por lo que respecta al incesto y a la paidofilia. “Os aconsejo no tener la mínima relación sexual con vuestra hermana, porque es muy traumatizante en el plano psíquico (…). El incesto es un tabú muy poderoso de nuestra civilización que es preciso no transgredir.” “Es preciso decir ‘no’ una y mil veces a vuestra hija si continúa provocándoos incesantemente.” “No os aconsejo de ningún modo masturbar a una niña de doce años o practicar sobre ella caricias bucales o cualquier otra forma de acercamiento sexual. Está completamente prohibido por la ley, consiguientemente, es infinitamente peligroso (simplemente os arriesgáis a la prisión con interrogatorio de policía, y a todo lo que sigue).” El intercambio de parejas está recomendado: es una práctica “enriquecedora”, nos dice *Union*, pero el adulterio, sin estar condenado, es presentado como “una situación difícil de vivir y asumir por la pareja”. Sigue este consejo de abuela: “Vuelva a hacer de su mujer una amante, reencuentre a la mujer de su juventud”. Más fácil de decir que de hacer. “Precisamente en *Union* —escribe K. Dekhli— se anuncian claramente, y con fuerza, las prohibiciones sexuales fundamentales de la sociedad. La permisividad del humanismo sexual de *Union* debe pagarse con una llamada al orden”. Según el mismo autor, en la sociedad de los años ochenta, se ha llevado a término una revolución sociosexual. Su tesis puede resumirse así: las mujeres ocupan posiciones cada vez más elevadas, lo que modifica sus relaciones con los hombres. Ayer, la mujer esperaba de su pareja atención, delicadeza, que concuerda con el ritmo de la sexualidad femenina. La mujer lanzada de hoy en día encuentra humillante ser tratada con “miramientos” que la inferiorizan. Prefieren al “macho”[38] que experimente su placer muy rápidamente. Una penetración sin preparación es prueba de virilidad. A la mujer corresponde utilizar la sexualidad del hombre a su gusto para sacar de ella el máximo de placer, sin pedirle que se alinee en su propio *tempo*. El hombre que tiene excesivamente en cuenta la compleja problemática del acceso de la mujer al orgasmo deja de corresponder, según nuestro autor, a las expectativas de una mujer que quiere acción. Ésta quiere al hombre en su brutalidad, diferencia, y falta de deferencia: desprecia al hombre lesbiano. Dominar a un bruto sexual procuraría un disfrute mucho más intenso que el cabalgamiento de un hombre atento. K. Dekhli apoya su demostración en algunos textos obtenidos de los periódicos femeninos. *F. Magazine* predica abiertamente la “vuelta del macho”[39]. “Los hombres de hoy en día —puede leerse— son incapaces de sostener una relación de fuerza. Son hombres indecisos, disminuidos en su sexualidad, hasta el punto de situarse en la frontera con la androginia. Unas veces son hombres debilitados, otras misóginos. Por ello creemos que ha llegado el momento de volver a los viejos tiempos de los hombres viriles”. ¿El hombre ideal? Hele aquí: “Un hombre que *asegure*; lo que nosotras queremos son

profesionales, no aficionados. En la cama, no tenemos tiempo que perder con hombres que no saben hacer el amor”. (En el vocabulario de las películas pornográficas un hombre que “asegura” es un actor capaz de una erección ininterrumpida durante las escenas de rodaje.) “Demasiado pendientes de nuestra sexualidad, algunos hombres se comportan como verdaderas lesbianas. Yo los llamo ‘papagayos sexuales’” *(F. Magazine)*. La revista *L’Amour* celebra “al amante exigente magníficamente capaz de orgasmos a ráfagas”. En este cuerpo a cuerpo sobran los pudores inútiles. Conformarse con los fantasmas masculinos deja de ser un acto de sumisión para convertirse en un contrato de complicidad. ¿Qué importa el “papel” con tal de que se obtenga el orgasmo? ¿Por qué rechazar medias negras, fajas, etc., si esta puesta en escena hace más deseable el acto de acostarse? “El orgasmo también se produce en la cabeza, incluso si no siempre es fácil aceptar ser amada un poco al margen de nosotras mismas” *(Marie Claire)*. En los nuevos términos del intercambio de comercio sexual, la mujer debe satisfacer las “locuras” de su compañero y a la inversa. Una lectora de *Marie-Claire* profesional de la prostitución aconseja a las mujeres satisfacer los fantasmas de su marido so pena de “favorecer su búsqueda de placer en otras partes”.

Los prosélitos de esta revolución sociosexual son bastante pocos (pero las revoluciones son siempre obra de minorías, replican). La “vuelta al sentimiento” (o a su perennidad) aparece en la prensa y en los sondeos donde la “comunicación” en la pareja queda siempre privilegiada en relación a la entente sexual. La vida sentimental, por sus misterios y secretos, es percibida como una realidad más rica que un mero desnudamiento totalitario que castra la imaginación. La puesta al desnudo ha tocado de muerte a las comunidades sexuales. La gerontofilia continúa siendo un problema apreciado por la media. ¿A quién ama más la bailarina en *Limelight*[40]? ¿Al hombre joven o al viejo nostálgico de su lejana notoriedad? ¿Por qué algunas muchachas y mujeres jóvenes se obstinan en preferir estos rostros ajados, portadores de una autobiografía? ¿Por interés pecuniario, por arribismo? A veces. ¿Se trata de un sustituto del padre, de una imagen paterna que autoriza el incesto sin culpabilidad? Sin duda. Pero también del encuentro entre un balance y un proyecto, un cruzamiento entre Thanatos y Eros. ¿Quizá en último término de una tentativa de desvelar determinados secretos de la femineidad? El hombre lesbiano tiene los cabellos blancos.

De la perversidad a la ejemplaridad: el homosexual entre nosotros

Ven, alza / Tu caricia / De cálido satén violeta / Donde mi mano se enjaeza / En penacho / A menudo, de ópalo y de leche.

Historia

La homosexualidad, que en un primer momento la Iglesia tuvo como perversión, considerada después como una enfermedad, aparece hoy en día como una manera legítima de asumir la propia sexualidad, e incluso algunos observadores llegan a ver en la pareja homosexual una anticipación de la pareja heterosexual de mañana. Ha pasado la época en la que el Dr. Tardieu podía escribir: “¡Que pueda evitar ensuciar mi pluma con la infame bajeza de los pederastas!”. Paul Veyne nos enseña que el romano era bisexual, y Philippe Ariès que la posición de los clérigos respecto de la sodomía era a la vez despiadada y ambigua. En efecto, en la clasificación de Dante, los sodomitas se encuentran en el noveno círculo, el más bajo, al lado de Caín, Judas, de los traidores, los asesinos, etc., próximos a Satán. Pero, en este mismo noveno círculo, Dante encuentra a su viejo y querido maestro Brunetto Latini, quien, evocando a los sodomitas, le dice: “Todos fueron clérigos muy versados en letras y de gran fama, y, sin embargo, en su vida terrena se vieron mancillados por el mismo pecado”, lo que nos hace pensar que la homosexualidad se había extendido a lo que hoy en día llamaríamos la *intelligentsia*. No sin perfidia, Brunetto Latini añade que las esposas tienen una amplia responsabilidad en este pecado abominable: “Mi mujer desabrida me ha hecho más daño que cualquier otra cosa”. Philippe Ariès comenta: “El teólogo condena, el hombre pide su indulgencia. Pecado de clérigos, pecado de educadores, quizá de jóvenes”. Desde el siglo XV hasta el siglo XVII, los banquetes de los colegios estaban vigilados —a menudo condenados— por las autoridades eclesiásticas: eran verdaderas ceremonias iniciáticas y a ellas se invitaba a prostitutas (Montaigne nos dice que ser sifilítico a los catorce años no excluía la sodomización). La bisexualidad —al menos entre los adolescentes— habría persistido todavía varios siglos después de la caída del imperio romano. Del *Diario* de Barbier, con fecha 6 de julio de 1750, Ph. Ariès destaca este suceso: “Hoy se ha quemado públicamente en la plaza de la Grève, a las cinco de la tarde, a dos obreros, a saber, a un muchacho carpintero y a un salchichero, de dieciocho y veinticinco años respectivamente, que la ronda ha encontrado en flagrante delito de sodomía. Pienso que los jueces han aplicado la ley con demasiado rigor. Parece ser que habían bebido demasiado vino. Sólo así se explica que la desvergüenza haya llegado a tal extremo”. Ariès piensa que se había querido dar un escarmiento y que la homosexualidad debía de estar bastante extendida. A comienzos del siglo XIX, el discurso sobre la homosexualidad oscila entre dos hipótesis: para los tradicionalistas es una perversidad; para los modernos una enfermedad. Aquéllos apelan a la ética; éstos a una etiología endógena. En el primer caso, es preciso condenar; en el segundo, comprender y cuidar. El tabú sobre la homosexualidad perdura hasta mediados del siglo XX. Según Dominique Fernández, los textos homosexuales deben ser “señuelos” en los cuales descuellan

escritores tales como Proust y Gide. Así nace una cierta norma de expresión literaria que deja adivinar la existencia de un secreto sin explicitar. El *Informe Kinsey* afirma tranquilamente que "según las leyes en vigor, el 95% de los americanos deberían estar en prisión por crímenes sexuales". Entre otras revelaciones, nos enseña que un hombre de cada cuatro ha tenido una experiencia homófila "continuada" y que los dos tercios de las mujeres casadas han conocido el orgasmo antes de sus bodas. ¡Escándalo! Pero escándalo tranquilizante: al saberse tan numerosos, los culpables se sienten inocentes.

De ahora en adelante los homosexuales pueden salir de las catacumbas y afirmar a la luz del día su normalidad específica. Puesto que los valores y normas disocian acto sexual y procreación, puesto que el acoso del orgasmo autoriza la contabilización de los abrazos aprobados, la práctica homosexual se acerca a la heterosexual. El sexólogo está ahí para desculpabilizarla. En *Perspectivas sexuales* (1980), Masters y Johnson proponen a los homosexuales dos tipos de "servicio": "restablecer el funcionamiento sexual normal en el cuadro de la homosexualidad para quienes no tratan de cambiar la orientación; intentar una conversión hacia la heterosexualidad para quienes están insatisfechos o se encuentran culpabilizados por su homosexualidad". El homosexual, reconocido ahora en su diferencia reivindicada y asumida, puede dejar de autocaricaturizarse alzando su voz y adoptando el "tipo loca" exigido por el heterosexual que creía así tranquilizarse señalando. Viril, de aspecto deportivo, con un caparazón de cuero como el policía que cabalga su moto de gran cilindrada, se parece como un hermano al "macho"**[41]** que esperaría a las damas dominadas por amores brutales. "Cabellos negros, bigote o barba, cuerpo musculoso… Las imágenes míticas más frecuentes en la prensa homosexual y las revistas pornográficas especializadas son el cow-boy, el conductor de camión, el deportista." En los Estados Unidos, en sus guetos del West Village en Manhattan, del Castro District en San Francisco, del South End en Boston, etc., los homosexuales controlan los bares, el mercado inmobiliario y laboral. Constituyen una fuerza electoral nada desdeñable.

Biografía homosexual

Gracias a las grandes encuestas sobre la homosexualidad, una alemana (M. Dannecker y R. Reiche, *Der gewöhnliche Homosexuelle*, Francfort, Fisher, 1974), otra americana (A. P. Bell y M. S. Weinberg, *Homosexualities, a Study of Diversity among Men and Women*, Simon and Schuster, 1978), podemos intentar comprender cómo viven los homosexuales. El momento decisivo —¿decisorio?— de su existencia parece ser el *coming out*, esto es, el primer acto homosexual. La encuesta americana nos revela que el 36% de los homosexuales blancos lo han vivido a los veinticuatro años o después. Es decir, que el *coming out* es la coronación de un camino que ha podido durar años. Llega el momento de conciliar la socialización anterior (por el

matrimonio sobre todo) y el hábito homosexual. Conciliación difícil que apela a lo que M. Pollack llama "una gestión esquizofrénica de su vida". El choque es tanto más fuerte cuanto que el *coming out* es tardío: las tentativas de suicidio son entonces dos veces más numerosas que en el resto de la población del mismo corte de edad; un 35% de los encuestados alemanes declaran haber querido hacerse "cuidar" en este instante crucial. Por el contrario, una vez doblado el cabo del *coming out*, la tasa de suicidios de la población homosexual sería muy baja.

La vida sexual del "homosexual medio" es de una intensidad tal que deja perplejo al heterosexual que se sitúa por encima de la "media". A la pregunta: "¿Cuántas parejas sexuales ha tenido usted durante los doce últimos meses?", el 28% de los blancos y el 32% de los negros responden: "51 y más". Según la encuesta alemana, sólo el 17% han alcanzado esta cifra. Los lugares de ligue son concretos: bares, saunas, cines, restaurantes especializados, parques, etc. "Fuerte promiscuidad, frecuencia de las relaciones, especialización de las prácticas", resume M. Pollack. Para este autor, signos exteriores indican los gustos sexuales del momento. "Las llaves que cuelgan del bolsillo izquierdo de detrás indican una preferencia por un papel activo; las del bolsillo derecho un papel pasivo (…). El color del pañuelo que sobresale del bolsillo trasero simboliza la actividad buscada: azul claro (prácticas orales), azul oscuro (sodomización), rojo vivo (penetración por el puño)." ¿Implica la realización del *coming out* que la homosexualidad ha sido asumida sin angustia ni sentimiento de culpabilidad? La prohibición multisecular ha obligado a los homosexuales a disociar sexualidad y afectividad obligados como estaban "a una organización que minimizaba los riesgos optimizando la eficacia, es decir, el rendimiento orgásmico". De ahí su nostalgia de la pareja; los sexólogos nos enseñan que los homosexuales que vienen a consultarles les preguntan cómo solucionar el problema de conciliar el mantenimiento de la pareja y la libertad sexual. Según la encuesta americana, en el momento de la entrevista, un 31% de los blancos y un 8% de los negros mantenían una relación estable de 5 años de duración. En la RFA, el 23% de los encuestados tenían una relación sentimental de 5 años o más. Los vínculos de amistad que se establecen entre ex amantes, que duran y excluyen cualquier restablecimiento de relaciones sexuales, constituyen una especie de "familia homosexual ampliada" que desempeña la función —aproximativa— de pareja accesible.

¿Es posible esbozar una correlación entre homosexualidad y *status*? INSEE e INED guardan silencio sobre esta imposible investigación. Si por un lado es cierto que el homosexual es condenado a "una gestión esquizofrénica de su vida", que se ve obligado a cambiar de "papel" según el interlocutor, por otro, y de forma compensatoria, en el campo de las relaciones públicas puede utilizar mejor estos "dones adquiridos", mediante la obligación que pesa sobre él de acomodarse a la discriminación implícita. Ello explica —no es más que una hipótesis— que los homosexuales se encuentren hiperrepresentados en los oficios de servicio

(peluquería, gastronomía) y en aquellos que exigen frecuentes desplazamientos. La homosexualidad, comprometedora en el estrato superior de la clase dominante, incita a preferir carreras intelectuales o artísticas donde está tolerada, incluso donde es beneficiosa para una estrategia de carrera que se orienta hacia la explotación del capital social que constituye esta subsociedad. Por el contrario el obrero y el campesino homosexuales corren el riesgo de ser el blanco de escarnios que ponen en duda su identidad y les condenan a una verdadera exclusión.

¿Ejemplaridad homosexual?

Para algunos sexólogos americanos (Masters y Johnson, entre otros, en su libro antes citado, *Las perspectivas sexuales*), los homosexuales nos presentarían el "modelo" que permitiría "superar" la contradicción hasta aquí insuperable entre sexualidad instintiva (la diversidad) y sexualidad socializada (la fidelidad). ¿Muestran las parejas homosexuales el camino hacia la "nueva" pareja heterosexual (vida en común que garantiza la seguridad, aventuras pasajeras que evitan el adulterio por pensamiento que los teólogos asimilan al adulterio *in vivo*)? Podemos ponerlo en duda. En efecto, el 26 de junio de 1983 (pero era en Nueva York, que no es América) se pudo ver desfilar a oficiales de policía entre una orquesta *gay* y una hilera de escritores que blandían los retratos de Roland Barthes, Jean Cocteau y André Gide. Se trataba de una manifestación que pretendía movilizar a la opinión pública contra el Sida. Pero el cambio brusco no se hizo esperar: ¿no era imputable la nueva peste a estos pecadores sin remisión que son los pederastas? Patrick J. Buchanan, ex redactor de discursos del presidente Nixon, pronunció la requisitoria esperada: "Los homosexuales han declarado la guerra a la naturaleza. La naturaleza se venga (…). La revolución sexual comienza a devorar a sus hijos". Los homosexuales han alcanzado "logros" muy situados socialmente. Pero son frágiles.

Del sexo cromosómico al sexo psicológico: transexualidad e identidad sexual

La summa divisio

"Es el dedo de Dios el que, en cada instante, realiza esta separación que crea esta *summa divisio* y la impone a los hombres." Así se expresa el Ministerio Público en 1965 en el desarrollo de un proceso sobre el cual volveremos. Esta *summa divisio* ha dejado de ser esta evidencia que se impuso a los redactores del Código Civil hasta el punto de que descuidaron definir el sexo. El 14 de mayo de 1901, el Tribunal de Apelación de Douai pronuncia la nulidad de un matrimonio alegando "que no teniendo la señora G., según la opinión de los médicos, ni vagina, ni ovarios, ni

matriz, está desprovista de los órganos que constituyen el sexo femenino, si bien posee senos, la conformación de la pelvis y el clítoris, que son los atributos externos de este sexo; que, en realidad, no es una mujer, sino una personalidad incompleta". A petición del Ministerio Fiscal, la Sala de lo civil del Tribunal Supremo anula el fallo el 6 de abril de 1903: "Teniendo en cuenta que, muy lejos de establecer que el sexo de la señora G. sea irreconocible, ni que sea idéntico al de su marido, el fallo acatado, declarando que se encuentra desprovista de órganos genitales internos, constata expresamente que presenta todas las apariencias exteriores del sexo femenino". Sesenta años más tarde —concretamente en 1965— se interpone ante la Audiencia Territorial de la Seine una demanda de rectificación de estado civil formulada por una persona que afirma haber modificado su sexo y haberse convertido de hombre en mujer. Producción de un certificado médico "constatando la presencia en su persona de todos los caracteres secundarios del sexo femenino así como del aparato genital externo cuyo estado morfológico le permitía tener relaciones sexuales normales en tanto que mujer". Rechazo de este cambio de estado civil. Tres hipótesis —según el Tribunal de la Seine— permiten alegar un error sobre el sexo: error grosero y evidente por parte del declarante o del oficial de estado civil, hipótesis de un sexo indeciso, hipótesis de transexualismo. En los dos primeros casos, la "rectificación" se produciría sin problemas, pero la admisión del tercer supuesto afectaría "al principio de indisponibilidad del estado de las personas", pues, declara el Ministerio Público (ya citado), "la diferenciación entre los sexos, base fundamental de toda la vida y consecuentemente también de toda organización de los grupos humanos, es obra de la naturaleza". Jurisprudencia confirmada el 16 de diciembre de 1975 por la Sala Primera de lo civil de la Corte de Casación que aprueba la decisión del Tribunal de Apelación de haber rechazado a un transexual la modificación de su estado civil, siempre en nombre de la indisponibilidad del estado de las personas, aunque el demandante se hubiese sometido a un tratamiento médico y hubiera sufrido una intervención quirúrgica.

El principio de la indisponibilidad del estado de las personas puesto en duda

¿Podía el derecho rechazar durante mucho tiempo las investigaciones cada vez más precisas de la ciencia sobre todo lo referente a la percepción de las diferencias? ¿Podía, teniendo en cuenta la evolución de las mentalidades, persistir en ignorar que la transexualidad expresa, bajo una forma excepcional, la tragedia existencial? Que una persona (hombre o mujer) no solamente acepte, sino que exija intervenciones quirúrgicas transformadoras y mutilantes, ¿no era acaso la prueba de que sus motivaciones eran irresistibles? ¿No es el fundamento de la propia identidad la convicción de la pertenencia a un sexo? La evolución jurisprudencial queda esbozada en el asunto Nadine S. Ésta interpone demanda ante la Audiencia Territorial de Nancy; quiere que se juzgue su pertenencia al sexo masculino; pide cambiar su

nombre de Nadine por el de Michel. Desestimada su demanda, recurre. Fallo confirmatorio del Tribunal de Apelación que reconoce que Nadine S. “es una ilustración casi perfecta del sujeto transexual por cuanto que ella tiene esta convicción de manera absoluta a pesar de la evidencia de su morfología y anatomía”, pero “plantea en principio que un estado de desamparo psicológico no constituye un interés legítimo que autorice un cambio de estado”. Nadine S. recurre. El 30 de noviembre de 1983 la Sala Primera de lo civil de la Corte de Casación rechaza su recurso alegando que, a pesar de las operaciones a las cuales se ha sometido, “la demandante no es del sexo masculino”.

No obstante, el fallo de denegación, por categórico que sea, está redactado en términos casi ininteligibles hasta el punto de que B. Edelman, al comentarlo, lo califica de “interpretación expectante” y concluye que el Tribunal de Casación, estando “atrapado entre el hecho y el derecho, no está dispuesto a esperar a que el hecho esté lo suficientemente elaborado para que pueda ser cualificado como derecho”.

Mientras que el Tribunal Supremo se crispaba sobre posiciones tradicionalistas, las cosas seguían su curso en otros campos de la existencia social: el científico, el reflexivo. Las ciencias humanas y el psicoanálisis freudiano planteaban en términos nuevos el problema de la identidad sexual a la que constituían como la resultante de los factores cromosómicos, anatómicos, morfológicos y psicológicos. Este último parámetro, comprendido como el sentimiento de pertenencia a uno u otro sexo, trastorna, si no invierte, el principio de indisponibilidad del estado de las personas: “sintiéndose” pertenecer al otro sexo, el transexual no pide un cambio sino una rectificación, no una mutación sino una constatación. La aceptación del concepto de identidad sexual (el sexo es un equilibrio, una armonía en la mejor de las hipótesis, entre los diferentes elementos que lo componen, entre ellos el psicológico y el sociológico) explica el anacronismo de las decisiones judiciales. Más de cuatro años antes de la desestimación anteriormente citada por parte de la Corte de Casación, la Audiencia Territorial de Saint-Étienne, más precisamente el 11 de julio de 1979, determinaba que “el transexualismo de ningún modo es el efecto de un capricho, como han demostrado los estudios científicos más serios”. Más explícito todavía, el 24 de noviembre de 1981 (dos años antes de la “ucase” de la Sala de lo civil del Tribunal de Casación), el Fiscal de la República se expresa en los siguientes términos: “La ley no define el sexo; todo el mundo está de acuerdo en reconocer que se trata de una noción compleja y dotada de componentes diversos —genéticos, anatómicos, hormonales, psicológicos—, componentes que, en la gran mayoría de los casos, concuerdan entre sí”. Pero hay, por otra parte, una minoría de casos, y éstos conducen a la Audiencia Territorial de París a aceptar el punto de vista de la fiscalía y a fallar que “la demanda del transexual no puede ser considerada como una voluntad de cambiar de sexo, sino como una demanda tendente a hacer constatar que la cualificación dada en el origen a éste ya no corresponde a la realidad presente, hasta

el punto de que es socialmente incapaz de asumirla; que en presencia, en el transexual, de la irreversible discordancia mentada entre los elementos específicos del sexo, el principio de indisponibilidad del estado no podría prohibir que se considere jurídicamente el cambio acaecido, para que se sustituya a los componentes físicos este otro elemento del sexo, no menos real, y a partir de ahora preponderante, que es su componente psicológico”.

El reconocimiento del síndrome de transexualidad

El 2 de febrero de 1983 (diez meses antes del “ucase”), el Tribunal de Apelación de Agen falla a favor de Annie S., quien había interpuesto regularmente su demanda solicitando que se declarase su pertenencia al estado de sexo masculino, la rectificación de su acta de nacimiento y el cambio de su nombre por el de Alain. Un rápido vistazo sobre el expediente de Annie S. da la medida exacta del drama vivido por el (la) transexual. El 19 de febrero de 1965 el Dr. Bonhomme considera la posibilidad de un tratamiento hormonal para “equilibrar al niño” en el que le sorprenden la gravedad de la voz y el aspecto masculino. En 1971, el Pr. Gorceix, psiquiatra, constata una “estructura viril”, declara “alarmante” el estado del sujeto y propone “tomar en consideración la doble rectificación quirúrgica y social”. Annie S. es objeto simultáneamente de una mamectomía bilateral y de una corrección anatómica de los órganos genitales, pues el cirujano había afirmado que había “riesgo de autodestrucción”. De la investigación realizada por la Audiencia Territorial entre los allegados resultaba: el verdadero sexo de Annie S. es ignorado por su entorno; está dada de alta en la Seguridad Social como persona del sexo masculino; vive maritalmente desde hace varios años con una mujer madre de dos hijos. Nuevos informes médicos constatan: un *habitus* masculino (lleva barba, su voz es grave), la implantación púbica de una verga artificial, un clítoris hipertrofiado, una vagina de pequeñísimas dimensiones. Estos expertos concluyen que se trata de un tipo de transexualidad que se ha manifestado desde su más tierna infancia, y que ninguna acción terapéutica podrá modificar la convicción del sujeto de ser un hombre. Síntesis de todo el asunto por el Pr. Klotz: “Annie S. es un individuo de sexo cerebral masculino, desde su nacimiento, a pesar de su morfología exterior (fenotipo femenino) y de su cariotipo XX”. El experto recuerda la historia del sujeto: perseverancia en su punto de vista, ausencia de fenómenos delirantes, estabilidad en su papel social masculino desde hace diez años, reconocimiento por una mujer heterosexual de su masculinidad, consenso social.

El 21 de abril de 1983 es la Audiencia Territorial de Nanterre la que concede el cambio de sexo a Teresa A. “en vista de que la jurisprudencia más reciente admite que el principio de la indisponibilidad del estado que rige el estado de las personas no puede ser obstáculo para interponer una demanda de cambio de sexo”. Según M. Sutton, vicepresidente de la Audiencia Territorial de París, entre el 1.º de enero de

1980 y noviembre de 1983, sobre 14 decisiones de fondo pronunciadas en materia de transexualismo, 11 concedieron el cambio jurídico de sexo, 3 lo rechazaron y sólo una de estas tres últimas en nombre del principio de la indisponibilidad de estado. Según este magistrado, la evolución de la jurisprudencia resulta de la afirmación por parte de las altas autoridades médicas de la existencia de un síndrome de transexualidad y de la referencia a las ciencias humanas que introducen en la noción de sexo componentes psicológicos. Así, 1983 ha visto a la Sala de lo civil del Tribunal de Casación rechazar un cambio de sexo al mismo tiempo que las Audiencias Territoriales lo confirmaban. La máquina judicial francesa es lenta, y lo es a varios niveles.

La pornografía, o el crepúsculo del disfrute de la transgresión

Fue en 1769 cuando Restif de La Bretonne creó la palabra "pornografía", que designa no tanto la sexualidad como los discursos que suscita. Así se deduce al menos de la etimología de la palabra (*pornê*, prostituida; *graphê*, escritura). Las pinturas de las cuevas de Lascaux prueban que el discurso pornográfico existía mucho antes de que cualquier sustantivo lo denominase. La sexualidad humana se vive por la práctica y en las innumerables "representaciones" mediante las cuales se ofrece a nuestros ojos, lo que distingue a la humanidad de la animalidad. La frontera entre el erotismo (aceptado) y la pornografía (condenada) presenta contornos muy desvaídos: "La pornografía es el erotismo de los demás", escribe Alain Robbe-Grillet. Muchas veces el erotismo coincide con lo que el día anterior era considerado como pornografía. Los bienpensantes se indignan y denuncian una "ola" de pornografía que nos vendría del norte, de esta Suecia sobre todo, tan mal conocida por los franceses y, a través de este desconocimiento, se convertiría en mantillo de un universo fantasmagórico. El historiador permanece escéptico. En las puritanas Provincias Unidas, durante el siglo XVII, Vermeer y Pieter de Hooch, por sólo citar dos pintores, gustan tratar el tema del burdel y de la alcahueta. En efecto, sólo ponen en escena el preludio (la francachela), pero, en el plano del fondo, la vieja patrona prepara la cama. Durante el siglo XVIII se presenta en los teatros de París *Joder o París jodiendo* de Baculard d'Arnaud, y *Sirope en el culo* de Charles Solé, títulos que son por sí solos verdaderos programas. A comienzos del siglo XIX, en Londres, Holiwell Street alberga tantas tiendas especializadas en la venta de libros obscenos que una Asociación para la supresión del vicio parte en cruzada contra el barrio depravado. La autoridad pública reacciona intermitentemente. En los años sesenta, el editor Jean-Jacques Pauvert es perseguido por haber publicado libros pornográficos, entre otros los del divino marqués. En 1975, las películas pornográficas y las que incitan a la

violencia pasan a ser encuadradas en una categoría específica. Sólo pueden ser proyectadas en salas especiales que soportan una fiscalidad excepcional. Los textos constituyentes, prudentes o con lagunas semánticas, no dan ninguna definición de película pornográfica. Frente a esta carencia taxonómica, será una vez más la jurisprudencia la que abra el camino. Se encarga a la Comisión de control (que los espíritus subversivos se obstinan en llamar Comisión de censura) erigida en el Tribunal del Orden Moral, llevar a cabo la separación entre lo que puede decirse y verse y lo que debe silenciarse y permanecer invisible. Serán clasificadas como "películas X" aquellas que "presenten de forma reiterada el acto sexual como fin en sí mismo". De acuerdo. La Comisión de control incluso puede prohibir totalmente algunas películas excesivamente "pornos" o que inciten a la violencia, pero no tiene poder para pronunciarse o inmiscuirse en los *sex-shops* donde todo —o casi todo— puede ser visto o vendido, puesto que su entrada queda prohibida a los menores. En el campo de la edición, la prohibición se determina en función de una "cualidad" que jamás se ha definido. Así editores como Jean-Jacques Pauvert, Éric Losfeld o Régine Deforges, a pesar de algunos contratiempos, han publicado libros ampliamente difundidos por cuanto que se han juzgado (pero ¿quién es el juez?) eróticos y no pornográficos.

La pretendida "ola del porno" suscita dos observaciones. Si *sex-shops* y salas especializadas en la proyección de "películas X" hacen sus propios negocios —los hacen—, a sus puertas no se ven ni colas ni aglomeraciones. Los clientes entran y salen rápida, furtivamente. Pocos son quienes se vanaglorian de frecuentarlas. En las cenas de ciudad nadie se jacta de haber "visionado" películas *hard* en "cabinas particulares", verosímiles lugares elegidos para masturbarse. La INSEE y el INED no nos dicen nada sobre sus clientes, quienes prefieren guardar el secreto. Segunda observación, que es una doble observación: desde el momento en que la pornografía funciona en los aledaños de la ley, cuando se pasa una y mil veces la película o se lee la página incansablemente, recreándose el sujeto en las más precisas instantáneas de la "escena primaria" y consiguientemente rechazando cualquier alusión o elisión, ¿qué queda del espacio que tradicionalmente el arte abre a la imaginación? ¿No erradican legalización y banalización del *voyeurisme* el disfrute de la transgresión? "La eficacia de las obras eróticas, sus méritos y su profundidad, el placer de sus lectores, nacen de este desafío incesante a los diferentes tabúes que se alzan alrededor de la sexualidad y de su libre ejercicio (…). La gran mayoría de las obras eróticas funcionan a la luz del pecado, de lo prohibido. En este sentido la literatura erótica de las edades clásica y moderna permanece siendo religiosa, moral y metafísica" (G. Lapouge).

La prostitución

“Más vale desflorar a una zorra que tener los restos de un rey”, escribía Brantôme, quien, indiferente a las contradicciones, decía también que “la mercancía de Venus cuanto más cuesta, más gusta”. La palabra “prostituta”, originaria del latín *prostituere*, exponer en público, designa, pues, a esta mujer que, dejando de ser un “bien privado”, es ofrecida a una persona que paga. Cubre un vasto campo léxico, que se concreta en más de seiscientas palabras o expresiones, a veces brutalmente metafóricas: “lavandera de tubos de pipa”, “fusil de tres disparos”. El “más viejo oficio del mundo” conserva su secreto: si sabemos muchas cosas sobre la puta y algo menos sobre el chulo, en cambio sobre el cliente, pivote entre el que gira la institución prostitucional, apenas tenemos unas pocas noticias. Con la muñeca inflable con vagina, se llega a una reificación total de la mujer pública. Si la prostitución no es un delito, el reclutamiento sí que lo es, y, en su primer sentido, el verbo francés *racoler* significa “abrazar de nuevo”, lo que no es una actividad condenada por la moral. La actividad putañera requiere, si no el secreto, sí al menos la discreción: solamente durante la noche el Bois de Boulogne se convierte en el lugar donde se desarrollan actividades inconfesables.

Según un censo de 1565, en Venecia, entre una población de 165 000 habitantes, habría 10 000 cortesanas relacionadas en anuarios con sus precios y especialidades. El Aretino pone estas palabras en boca de una de ellas: “He probado tantas hierbas como hay en dos prados, tantas palabras como se intercambian en dos mercados, y no pude conmover el corazón de alguien cuyo nombre no puedo pronunciar. Ahora bien, me bastó un amable contoneo de nalga para que me deseara tan locamente que todo el mundo quedó estupefacto en todos los burdeles: sin embargo, siempre estamos acostumbrados a ver algo nuevo en ellos y por ello nada de lo que allí acontece nos sorprende excesivamente”. Otra reflexión de la misma Nanna nos muestra que si la “posición del misionero” es la más apropiada para “fecundar el vaso femenino” y era la que imponía la Iglesia en las relaciones conyugales, por otra parte, con las especialistas se practicaban —¿toleraban?— todas las excentricidades. “Unos prefieren lo hervido, otros lo cocido; han inventado hacer el amor con el montículo hacia atrás, con las piernas sobre el cuello, a la Jeannette, a la grulla, a la tortuga, a la iglesia sobre el campanario, a todo galope, a la oveja que pace y en otras posturas más raras que no son los gestos de prestidigitador. Siento vergüenza de extenderme más sobre estos asuntos.” Ya se trate de la Venecia de Tiziano o de la Francia de 1985, coexisten una vida familiar y una *civilità putanesca*, subsociedad que posee sus códigos específicos y cuya única finalidad es producir dinero a partir de la tecnología del sexo.

Durante el siglo XIX, la función social de la prostitución se transforma profundamente, según las tesis de Alain Corbin, que pueden ser resumidas así. En la primera mitad del siglo XIX, la población parisina y de las grandes ciudades se caracteriza por una desproporción entre el número de hombres y de mujeres. Los “emigrantes” de la época (sean los campesinos que van a trabajar a la gran ciudad

temporalmente o que se establecen allí definitivamente, o los albañiles que abren zanjas) sólo pueden hacer venir a su familia tardíamente. El burdel, muy vigilado por la policía, es una institución indispensable para evitar las violaciones y prevenir algunas costumbres. Desde el final del Segundo Imperio, la mejora del nivel de vida de las "clases trabajadoras" les quita su peligrosidad; las familias vienen a reunirse con el hombre; como ha demostrado muy bien M. Perrot, aparece la familia obrera. La moralización obrera —animada por el patronazgo, pero que contribuye a reforzar la cohesión obrera— se hace tan vigorosa que de ahora en adelante es el burgués quien encarna el vicio (bebe, se atraca de comida, exige de sus obreras o empleadas el derecho de pernada, etc.). Nace entonces una nueva clientela para la prostitución: hijos de burgueses obligados a retrasar el matrimonio y respetar la virginidad de las muchachas de su clase, empleados mal remunerados como para fundar una familia "burguesa" y que se niegan a desposar obreras, estudiantes de facultades o de grandes escuelas, soldados de tropa o "reservistas" que cumplen los "periodos" de su servicio militar, etc. Esta clientela expresa una nueva demanda: no más morralla, sino "relaciones sentimentales" más o menos duraderas mientras que varios amantes comparten a menudo la conversación de esta "muchacha pública" que ha dejado de ser una muchacha que hace la calle. A esta demanda corresponde una oferta. Es la era de las "modistillas", provenientes del medio obrero, y que trabajan en los numerosos ramos de la moda que les ponen en relación con unos "burgueses" que las explotan, exasperan y fascinan. G. de Tarde escribe *Las leyes de la imitación* en 1890, y Jean Genet representará sus aplicaciones prácticas en *Las criadas*. Estas muchachas, despegadas de sus ocupaciones de antaño, prefieren las aventuras sucesivas o concomitantes a la "familiarización" que prevalece de ahora en adelante en una clase obrera de la que han renegado.

Sifilofobia y angustia de la "degeneración"

Esta "revolución prostitucional" se cobra su precio: la sifilofobia. El burgués casado, que obtiene de las relaciones conyugales un placer restringido, va al encuentro de estas mujeres públicas que a menudo le contaminan. A su esposa le transmite los treponemas. La policía puede vigilar los burdeles, no esta nueva práctica. El Dr. A. Fournier se refiere en sus escritos a la "sífilis de los inocentes"; "recién nacido sifilítico, buena mujer que lo ha puesto en el mundo, nodriza contaminada por el bebé que amamanta, paciente infectado por instrumentos médicos mal lavados o por un tatuaje, sífilis de mujeres honestas contaminadas por su marido. Fournier, fundándose sobre 842 observaciones realizadas en su clientela privada, concluye que las esposas honestas constituyen al menos el 20% de las mujeres sifilíticas" (A. Corbin). El mismo autor cifra en 125 000 el número de sifilíticas sólo en la ciudad de París. A. Duclaux, director del Instituto Pasteur, afirma en 1902 que los sifilíticos contagiosos llegan al millón en la sociedad francesa, los blenorrágicos a

los dos millones. Un discurso apocalíptico anuncia la sifilización de toda la especie humana si la moral no se impone sobre las pulsiones. En 1899, se celebra una conferencia en Bruselas que funda una Sociedad internacional de profilaxia sanitaria y moral. La sífilis se extiende en nuestras colonias y el Padre Peinard (citado por A. Corbin) hace juegos de palabras con “civilización” y “sifilización”. En Estados Unidos el americano Flexner escribe en 1913 que “la nación que primero consiga hacer retroceder la enfermedad venérea habrá adquirido una superioridad considerable sobre sus adversarios”.

Hitler (quizá sifilítico) impondrá la ley de 18 de octubre de 1935 que hacía obligatoria la consulta prenupcial y prohibía el matrimonio a los afectados por enfermedades venéreas al tiempo que les imponía la esterilización por castración. Si además se añade que la mujer pública era a veces igualmente alcohólica, tísica a menudo, se comprende que “la angustia de la degeneración” haya aterrorizado a las poblaciones y que se haya impuesto la llamada al orden para proteger la “raza”. La sifilofobia sólo se extinguirá después de la Segunda Guerra Mundial con la aparición de los antibióticos. Treponemas y gonococos se han adaptado a sus nuevos adversarios, pero sus contraofensivas no han reactivado el gran miedo de la sífilis.

Quedan por responder dos preguntas: ¿quién se prostituye?, ¿quién es el cliente?

¿Quién se prostituye?

Era tranquilizante dar a la prostitución una etiología ontogenética. A finales del siglo XIX, los “especialistas” todavía sostienen la tesis de la prostituta innata. La hipótesis sociogenética ha sido desechada por la simple razón de que, si existen mujeres reducidas a la miseria, todas las miserables no se prostituyen. En 1911, el Dr. O. Simonot, médico de la policía de las costumbres, procede al examen de dos mil “mujeres venales” y concluye que “la prostitución es una afección orgánica patológica” que denomina “locura de la generación” porque, según él, era de origen hereditario y resultaba de “una modificación química, biológica, de su plasma hereditario”. Esto implicaba refutar las afirmaciones escandalosas —en la época— de G. de Tarde, primero director del Servicio de Estadística en el Ministerio de Justicia y más tarde profesor del Colegio de Francia, quien se había atrevido a plantear el problema de la cuestión concretándolo en una simple pregunta: “¿Quién es el cliente?”. Y con una extrema audacia para su época (muere en 1904) sugiere que, en una sociedad cristiana que carece de una propia erótica y que ha proscrito el placer de la relación conyugal, es normal que el marido frustrado (muy a menudo ni siquiera ha visto a su mujer desnuda) acuda a las peripatéticas. Mucho más, anuncia que la sociedad se encamina hacia una nueva ética que reconocerá “el valor utilitario o estético del placer voluptuoso y su papel individual y social. De ahí resultará una nueva concepción del matrimonio y de la familia”. Criadas, señoritas de almacén, sirvientas en despachos de bebidas, costureras a domicilio, amas de llaves, profesoras

de piano, profesoras privadas, etc., sin ser verdaderas profesionales, aportan a los "burgueses", y a menudo bajo su propio techo, especialidades eróticas ignoradas por la esposa virtuosa. Añadamos la prostitución episódica de las mujeres de la pequeña y media burguesía, fascinadas por las cosas que se ofrecen en estos grandes almacenes que marcan el acta de nacimiento de lo que nosotros llamamos la sociedad de consumo. La miseria, una violación precoz, incluso la simple insuficiencia del poder de compra, bastan para explicar esta prostitución "a jornada partida" sin que sea necesario invocar una "anomalía genética" o una "naturaleza histérica".

¿Quién es el cliente?

Pero ¿quién es el cliente? Para el emigrante soltero que va a buscar a un lugar de derribo un alivio necesario e imperfecto, la motivación es evidente. Pero ¿y para el cuadro de cuarenta años que, al volante de su BMW, sube a su coche a la hora de la comida a una prostituta de la avenida Foch? El *Informe Simon* nos enseña que son los clientes "ocasionales" los que hacen vivir a las prostitutas —y a su chulo—. Pero ¿quiénes son estos clientes? Lo ignoramos. ¿Hombres ávidos de determinados refinamientos que sus esposas (o amantes) les negarían? ¿Pequeños perversos vergonzosos que realizarían así sus deseos *voyeuristes*, fetichistas o sadomasoquistas? ¿Tímidos para quienes la única mujer abordable es la prostituta frente a la cual su dinero implica consentimiento? ¿Psicópatas del secreto que encuentran en el anonimato de la relación la certidumbre del disimulo? ¿Homosexuales oficiosos que fantasean sobre el sexo de los demás clientes? ¿Personas que desean disociar sexo y sentimiento quienes, al ser católicos integristas, pero sin embargo pecadores, quieren ahorrar a su mujer una fatal familiaridad con el orgasmo? ¿El acomplejado que quiere escapar a cualquier comparación que podría verbalizar una compañera no retribuida? ¿El hombre rico que quiere probarse una vez más que con el dinero puede obtener cualquier cosa? ¿Si no "todo", sí al menos simulacros casi perfectos? ¿Personas hipersocializadas que quieren disfrutar de vez en cuando de la transgresión? Todos estos casos no son más que hipótesis. Queda una certidumbre y un aplacamiento. ¿La certidumbre? La pretendida "liberación sexual" no ha hecho más que multiplicar revistas y películas pornográficas y no consta en ninguna parte que a la prostitución le falte clientela. En este sentido, la sexualidad —contrariamente al hambre— continúa siendo el campo de la insatisfacción. ¿El aplacamiento? Nos viene de los sexólogos: Masters y Johnson nos hablan "de las virtudes terapéuticas de las mujeres de sustitución" y abogan por una "rehabilitación científica" de la prostitución que, bajo control médico, podría servir para prevenir, o para tratar, los trastornos sexuales de algunos individuos.

Sexualidad y control social

La sexualidad socializada en la familia nuclear donde el amor vincula indisolublemente a los esposos entre sí y a éstos con sus hijos es una “práctica” en el sentido que Michel Foucault da a esta palabra. Ello equivale a decir que es el producto de un estado de la sociedad y que las transformaciones de ésta implican las mutaciones de este estado. Práctica ideal, nadie lo niega, puesto que mueren (o pueden morir) los amores y las amistades. Esta toma de conciencia de lo efímero —o su confesión— es una de las grandes novedades de la vida privada a partir de los años veinte. Anteriormente, el rigor de los códigos sociales, y de los tabúes derivados de ellos, prohibía pensar en ella o verbalizar su puesta en cuestión, exceptuados algunos “originales” (como Fourier). En efecto, se toleraba las separaciones cuando eran obra del esposo, quien podía encontrarse a gusto junto a su amante (relación duradera u ocasional) a condición de satisfacer su débito conyugal. El alargamiento de la esperanza de vida —consiguientemente de existencia en común— y la “libertad sexual” han mostrado que el *akmé* no era repetible hasta el infinito, que el cambio de pareja expresaba la sexualidad instintiva, que la monogamia era un sistema para relacionarse, que no siempre había existido y que no se había impuesto en todas partes, en pocas palabras, que se encontraba situada en un determinado contexto histórico.

Mujer fiel-marido infiel, esposa irreprochable-marido adúltero es un tipo de pareja que pertenece al pasado. La sociedad occidental redescubre —ya lo había dicho Ovidio y la mitología grecolatina proporcionaba muchos ejemplos— las potencialidades sexuales de las mujeres. Numerosos sistemas culturales las han atemperado por diferentes medios: matrimonio forzado, “guetización” de las mujeres, excisión, infibulación, etc. En la burguesía francesa, la exigencia de la virginidad tenía como finalidad principal evitar la comparación. La noche de bodas era vivida a menudo por la mujer como una violación, las relaciones ulteriores como un “deber”, si no como una “obligación de prestación personal”. ¿Podrá la mujer sexualmente “emancipada” contentarse con el mismo hombre durante cincuenta años? Insatisfecha, cansada, o asqueada, ¿no se sentirá tentada de “ir a ver a otra parte”? Los sexólogos se encargan de tranquilizar a los hombres y de desculpabilizar a las mujeres: piensan que el comportamiento que conciliaría mejor las exigencias del orden social y los imperativos del sexo sería una “monogamia flexible” (una o varias relaciones estables a lo largo de la vida a las que se agregarían relaciones pasajeras, “aventuras”). Pues el control social se reintroduce sustituyendo el “débito conyugal” por el “derecho al orgasmo” que se convierte en “deber del orgasmo”.

¿Hacia la unisexualidad?

Philippe Ariès piensa que la gran originalidad de hoy en día es el surgimiento de una sociedad unisexo. “Los papeles son intercambiables —escribe—, los del padre con los de la madre, también los de los miembros de las parejas sexuales. Cosa curiosa, el modelo único es *viril*. La silueta de la muchacha se ha aproximado a la del muchacho. Ha perdido las formas disimuladas con las que gustaban representarla los artistas entre los siglos XVI y XIX”. Afirmación perentoria. ¿Es cierta? ¿O sólo la verdad de la apariencia? En efecto, en los tiempos pasados los espacios foráneos eran unisexuales; pubs y clubes victorianos quedaban prohibidos a las mujeres, en las tabernas francesas sólo se reunían los hombres mientras que las raras mujeres presentes eran “de mala vida”; los lavaderos de los pueblos quedaban prohibidos a los hombres, inquietos por otra parte por las confidencias que las mujeres pudieran intercambiarse allí. Esta segregación ha sufrido hoy en día profundas alteraciones. Oficios considerados masculinos y grandes escuelas se han abierto progresivamente a las mujeres. Inversamente, el hombre se introduce en el universo tradicionalmente reservado a la mujer: el ginecólogo reemplaza a la comadrona, el marido asiste al parto, cambia los pañales al bebé, cocina, lava la vajilla, etc. El vestido es a menudo el mismo *(jeans)*, la silueta Dim (¿nueva manifestación de la eterna “dominación” del macho?) expresa el reajuste de la forma femenina sobre la masculina. La sexualidad precoz tiende a borrar las fronteras: cuando las muchachas debían permanecer vírgenes hasta el matrimonio, se confiaban entre sí sus fantasmas discretamente sexuales. Los muchachos, por su parte, asumían su sexualidad prostitucionalmente, iban “en grupo” al burdel, se consultaban el modo de tratar sus enfermedades venéreas. Hoy en día, las jóvenes parejas van al hospital cogidas de la mano para hacerse curar su blenorragia. La ya citada encuesta Girard-Stoetzel sobre “los franceses y los valores del tiempo presente” hace aparecer “un altísimo nivel de concordancia entre ambos sexos”. Que las mujeres sean más religiosas, practicantes y conservadoras que los hombres debe imputarse, según estos autores, a la estructura por edad de la femineidad: los octogenarios masculinos (pero son poco numerosos) son tan amantes de Dios como las mujeres de su grupo. Se puede igualmente hacer valer que muchachas y mujeres jóvenes usan gustosamente el mismo vocabulario —argótico, “grosero”, incluso obsceno— que sus amigos, amantes o maridos; que en las estrategias de seducción —de ligue, como se dice hoy en día— toman iniciativas explícitas; que, de ahora en adelante, la publicidad reifica al hombre tanto como a la mujer, etc. ¿Puede concluirse de todo ello que la marcha hacia la unisexualidad es irreversible?

En alguna parte de *Sodoma y Gomorra* Proust dice que el porvenir de la humanidad reside en la separación absoluta entre los dos sexos, que hombres y mujeres sólo pueden seguir caminos radicalmente divergentes. Si observamos más detenidamente los papeles que se asignan al hombre y a la mujer veremos que siempre están repartidos según normas dictadas por la tradición. ¿Cuántas mujeres ocupan los puestos donde se presume se toman las decisiones políticas o económicas?

Y, en las bandas de adolescentes, ¿no son acaso los “jefes” siempre, o casi siempre, muchachos? El examen minucioso de *Lui*, *Penthouse* y otras revistas eróticas o pornográficas destinadas a los hombres muestra que el modelo andrógino apenas corresponde a los fantasmas masculinos, pues en estas publicaciones las modelos exhiben senos más próximos a los de las mujeres de Rubens que a los que aparecen en los lienzos de Cranach o en la publicidad Dim. La astucia —un poco visible— del hombre ha consistido siempre en imputar a la “naturaleza” lo que provenía de la “cultura”. Invirtiendo la causalidad, ¿no ha obtenido —todavía no— la contraofensiva femenina y feminista una victoria decisiva? En efecto, las apariencias (los vestidos) e incluso las estadísticas (ver la incorporación de las mujeres a categorías socioprofesionales tradicionalmente masculinas) parecen ser un testimonio a favor de la irresistible ascensión de las mujeres y de su rapiña creciente en el reparto de los beneficios (pecuniarios, sociales, culturales, etc.), pero es necesario no confundir máscaras con rostros, señuelo y realidad.

Podemos preguntarnos si las últimas décadas no han visto desaparecer —al menos transformarse— la amistad, sentimiento mal conocido, difícil de vivir y mantener, destruido quizá por este culto a la “pareja” que tiende a excluir a este “otro” por numerosas razones (de las cuales no es la menor que fue testigo del pasado). “Hoy en día” —escribe Philippe Ariès—, “el sentimiento es captado por la familia. Ésta antes no tenía su monopolio. Ello explica que la amistad desempeñara un papel importante. El sentimiento que vinculaba a los hombres desbordaba la amistad, incluso en su sentido amplio. Irrigaba de numerosas relaciones de servicio que hoy en día han sido reemplazadas por el contrato. La vida social se organizaba a partir de vínculos personales, de dependencia, de patronazgo y de ayuda mutua también. Las relaciones de servicio, las relaciones de trabajo, eran vínculos que se establecían de hombre a hombre, que evolucionaban desde la amistad o la confianza a la explotación y el odio.” El amor —ya lo hemos visto— se ha convertido en la condición del éxito del matrimonio. Los esposos enamorados deben “comunicarse”. Extinguidas las ráfagas del deseo, se establece una especie de amistad. Es el matrimonio a dos velocidades…, o el divorcio. Las relaciones familiares se vuelven cada vez más íntimas, incluso entre generaciones.

Todas las encuestas muestran que nunca padres e hijos estuvieron tan próximos, que la madre sobre todo es la confidente preferida.

En la sociedad de ayer, la diferenciación entre posiciones, funciones y papeles era fuerte, no solamente entre sexos, sino también entre padres e hijos.

La relativa homogeneización que vivimos vuelve las fronteras más permeables. Los cuarentones son conminados a “permanecer jóvenes”, es decir, a poder practicar los mismos deportes que sus hijos, a ser sus mejores “compañeros”. El “compañero” es etimológicamente aquel con el que se comparte el propio pan. Así lo entendió la nueva ola de los años sesenta. Quizá hoy en día aquella de quien se ha mamado la leche. La amistad con la madre o el padre se añade a la que une a la pareja. ¿Acaso

entre las mujeres las rivalidades de carrera no se añaden a las que proceden de las estrategias de seducción? Los hombres así lo afirman, sin duda para tranquilizarse y aprovecharse de estas cizañas. Pero no puede excluirse que entre las mujeres se establezca un pacto decisivo que, superando las pequeñeces en las cuales les confinan las astucias groseras del macho, les permitirá mañana dejar de ser el reposo del guerrero para convertirse en las dueñas de la situación (en el sentido femenino de la palabra "dueño")[42].

3
Las diversidades culturales

Gérard Vincent
Perrine Simon-Nahum
Rémi Leveau
Dominique Schnapper

Los católicos: lo imaginario y el pecado

Cuando des una limosna no lo anuncies con trompetas delante de ti como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles con el fin de ser alabados por los hombres. En verdad os digo que reciben su recompensa. Cuando des una limosna que tu mano izquierda no se entere de lo que hace la derecha, con el fin de que tu limosna se haga en secreto, y tu Padre que ve en el secreto te lo reconocerá (…). Cuando reces, entra en tu habitación, cierra la puerta, y ruega a tu Padre que está allí en el lugar secreto; y tu Padre, que ve en el secreto, te lo reconocerá (…). Cuando ayunes, perfuma tu cabeza y lava tu rostro, con la finalidad de no mostrar a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está allí en el lugar secreto (…).

MATEO, *Sermón de la montaña*

Algunas cifras que no descubren ningún secreto

La sociología religiosa es una disciplina respetable que nos suministra una masa de informaciones. Éstas no entran precisamente dentro de nuestra problemática del secreto. No obstante, para ofrecer un marco a las rápidas consideraciones que pretendemos hacer sobre la vida privada de los católicos (limitándonos a su imaginario y a su sentimiento de culpabilidad), algunas cifras permitirán al lector captar, si no la historia de la fe, sí al menos la de algunas de sus prácticas. En 1913, los sacerdotes franceses son 59 000, 41 000 en 1965, 28 000 en 1985 (de los cuales más de la mitad han sobrepasado los cuarenta años). Se estiman 16 000 para el año 2000. Una encuesta realizada por el Instituto Louis-Harris en 1985 permite situar al clero católico en la sociedad francesa. Se enviaron 19 000 cuestionarios, se obtuvieron 1700 respuestas, se entrevistó a 609 sacerdotes. Aunque pobres (una media de 3600 francos de renta mensual), el 82% de los sacerdotes dice tener suficientes recursos financieros (“Esto nos da el derecho a hablar de la pobreza.” El 63% encuentra “normal” que un sacerdote ejerza una actividad profesional. La mitad viven solos (“La lata de sardinas comida únicamente un día de Navidad a mediodía tiene un espantoso sabor a soledad.”). Su pluralismo político es evidente (intenciones de voto para 1986: UDF: 36%; PS: 18%; RPR: 10%; PC: 2%; Frente Nacional: 1%). Un sacerdote de izquierdas: “He pasado del respeto *a priori* del orden establecido a la desconfianza *a priori* ante el orden establecido”. Los conservadores denuncian “la falta de orientación, la decadencia, la corrupción de la sociedad contemporánea”. Han

celebrado 215 700 matrimonios en 1980 contra 334 300 matrimonios civiles (un 64,4% contra el 79% en 1954). De los siete sacramentos, la confesión es el que experimenta el hundimiento más espectacular: en 1952, el 37% de los franceses que se dicen católicos no se confiesan nunca; en 1970 son el 54%.

Aislando en la amplia encuesta *Los Valores del tiempo* las muestras de 1199 franceses preguntados entre el 16 de marzo y el 30 de abril de 1981, podemos proponer las constataciones siguientes. Un 26% dicen no pertenecer a ninguna religión. El 10% de los católicos van a misa semanalmente. El 62% de los franceses creen en Dios, el 46% en la realidad del alma, el 42% dudan de la realidad del pecado, el 35% (contra el 50% de los que se dicen católicos) creen en una vida después de la muerte, el 22% en la reencarnación, el 27% en el paraíso, el 15% en el infierno (contra el 77%), el 17% en el demonio. El lugar que la religión ocupará en el porvenir disminuirá en un 40% y permanecerá en el estiaje actual para el 35%. Un 37% dicen que la religión les proporciona “fuerza y consuelo”, el 10% solamente se confiesan “ateos convencidos”. Los autores de la encuesta insisten sobre la secularización de la ética religiosa: si el 11% de los franceses piensan que es necesario enseñar la fe religiosa a los niños, el 76% quieren enseñarles la honestidad. Para el 21%, la distinción entre bien y mal “no siempre está clara”, y el 43% “a menudo ha tenido remordimientos”. Por lo que hace a la transgresión de las reglas, el 28% quieren que “pague el culpable”, pero el 39% privilegia prevención y reeducación. Para el 27% “toda persona debe tener la posibilidad de llevar una vida sexual total, sin restricción”; para el 29%, “el matrimonio es una institución superada”, pero el 42% de los franceses consideran que tres hijos por familia es la cifra “ideal”. Las familias católicas practicantes son las únicas que traducen este proyecto en hechos: en ellas los divorcios son excepcionales y las mujeres son activas menos veces que en la media de las familias. Las conclusiones de A. Girard y J. Stoetzel pueden resumirse así: el materialismo no es dominante en la conciencia francesa; se considera que todas las grandes religiones pueden contener “las verdades y significaciones fundamentales”; los franceses no consideran a su propia civilización como “portadora de un mensaje universal y superior”, son tolerantes y comprensivos.

Una rápida aproximación sociológica al protestantismo subraya sus parecidos con el catolicismo. El 4,2% de los franceses se declaran “próximos al protestantismo”, esto es, 1 800 000 individuos: 800 000 “fieles”, de ellos 400 000 de la Iglesia reformada de Francia, de tradición calvinista, 280 000 de la Iglesia de la Confesión de Augsburgo, de tradición luterana (Alsacia y región de Montbéliard), el resto corresponde a las diversas iglesias evangélicas (baptistas, pentecostistas, etc.). El número de “fieles” se habría estancado desde hace un siglo, lo que hace escribir al pastor André Dumas que “el mantenimiento de este efectivo representa sociológicamente una usura, por el hecho de que las reservas campesinas del protestantismo se han despoblado, de que los diversos movimientos de jóvenes y de adultos, tan vivos a la salida de la Segunda Guerra, se han disgregado y porque la fe

ya no se transmite tan regularmente como en los tiempos en que las familias eran prolíficas en vástagos, tradiciones y vocaciones". Estos "fieles" son más a menudo mujeres que hombres (57% y 43%), personas mayores que jóvenes (39% tienen cincuenta años y más, y sólo el 13% de trece a veinticuatro años). R. Mehl escribe como conclusión a su *Informe* que "la media total de la práctica cultural regular se muestra como aparentemente débil (15%), ligeramente más elevada en el protestantismo que la última tasa de asistencia conocida a la misa semanal de los católicos". Palabras moderadamente consoladoras, a las cuales se puede añadir esta observación ambigua del pastor André Dumas: "El protestantismo histórico en Francia se muestra siempre apto para engendrar caracteres significativos, pero éstos parecen menos aptos para constituir un pueblo distinto y unido". Para terminar con las cifras recordemos que esta descristianización (o al menos su apariencia medida por la importancia numérica del clero) no es un hecho específicamente francés. En los Estados Unidos, entre 1965 y 1975, el número de seminaristas ha pasado de 49 000 a 17 000, el de religiosas ha disminuido un 25% y el de regulares en un 30% mientras que 45 000 religiosas y 10 000 sacerdotes abandonaban su ministerio, y a menudo la Iglesia.

Estas estadísticas constatan la fuerte disminución de la práctica religiosa. No nos dicen nada sobre la manera "privada" con la que el cristiano vive su fe. El "practicante" de hoy en día no es el de ayer. La asistencia semanal a la misa, ayer acto social, es hoy un acto de fe. El clero, numéricamente restringido, se ha transformado profundamente. Bajo el Antiguo Régimen, ser sacerdote o monja era un destino socialmente fijado para los segundones de algunas familias. A partir de ahora es una elección, y una elección de perseverancia… y de modo de vida. La audiencia de la Iglesia, y más ampliamente el discurso religioso, no podrían medirse por el número de practicantes. Cara a las estadísticas, llenas de cifras y huecos de sentido, todas las hipótesis son concebibles; incluso ésta: un renacimiento de la religiosidad puede venir acompañado de un abandono de la práctica.

El imaginario cristiano

Todo lo que realizamos en la vida terrenal es subsidiario (¿qué representa nuestra estadía terrestre de algunos años comparada con la eternidad que nos espera?) y determinante (del uso que hagamos de nuestra libertad depende nuestra salvación o nuestra condenación). ¿Qué católico se encuentra hoy en día penetrado por esta obsesión aterrorizante? ¿Quién cree todavía que todo instante de su vida —un minuto, un segundo— puede conllevar sanción o retribución en el más allá y para toda la eternidad? Solamente a lo largo de las últimas décadas —según nosotros— el imaginario cristiano se ha desprendido progresivamente de estas construcciones (muy

antropomórficas) del infierno, el purgatorio y el paraíso cuya representación suministra el tema a innumerables cuadros y cuya descripción meticulosa constituye el argumento favorito de los predicadores.

La eternidad inimaginable

¿La eternidad? ¿Quién consiente hoy en día emplear parte de su tiempo de vacaciones o de televisión para intentar imaginarla? No se encuentra, sin embargo, tan lejana la época (era la *Belle Époque*) en que, los oradores encaramados en sus púlpitos, se esforzaban por arrancar a los jóvenes espíritus de la tentación del placer del instante —de lo efímero— para sugerirles lo que la eternidad quiere decir. Así habla el padre jesuita al que, aterrorizado, escucha el joven Stephen, *alias* James Joyce: “Trata de representarte el significado espantoso de esta palabra, la eternidad. A menudo habrás observado la arena al borde del mar. ¡Qué finos son estos granos minúsculos! Y ¡cuántos de estos granos infinitamente diminutos hacen falta para que formen el pequeño puñado que un niño recoge cuando juega! *Imaginad* ahora una montaña de esta arena, de una altura de un millón de millas, elevándose de la tierra hasta lo más alto de los cielos; y ocupando todo el espacio de una anchura de un millón de millas; y de un millón de millas de espesor. *Imaginad* esta enorme masa de innumerables parcelas de arena, multiplicada por el número de hojas del bosque, de gotas de agua en el inmenso océano, de plumas sobre los pájaros, de escamas sobre los peces, de pelos sobre los animales, de átomos en la vasta extensión marina; *imaginad* después que, al final de cada millón de años, un pajarito se dirige hacia esta montaña y coge de ella con su pico un minúsculo grano de arena, ¡cuántos millones de millones de siglos transcurrirán antes de que este pájaro haya trasladado un sólo metro cuadrado de esta montaña! ¡Qué infinidad de siglos pasarán antes de que haya transportado la montaña entera! Y, sin embargo, al final de este inmenso periodo, no se podrá decir que ha transcurrido un solo instante de la eternidad. Al cabo de estos billones de trillones de años, la eternidad no habría hecho más que empezar”.

Y ¿el infierno? Las representaciones que de él nos proponen El Bosco y Luca Signorelli son cartas postales en comparación con la sádica evocación del jesuita irlandés. Cúmulo de sufrimientos físicos: “En el infierno, cada tortura, en lugar de reaccionar contra otra, le presta una fuerza aún mayor; además, las facultades interiores, al ser más perfectas que los sentidos exteriores, se vuelven igualmente más aptas para el sufrimiento”. Ausencia total de adaptación al sufrimiento, pues “en el infierno, los tormentos no pueden ser superados por la costumbre. Poseyendo una intensidad terrible, varían de manera continua, pues cada pena, por decirlo de algún modo, se inflama al contacto con otra y comunica a aquélla una llama más furiosa todavía”.

Y estos sufrimientos físicos son de débil intensidad en comparación con las penas y remordimientos que suscita el horror de sí mismo. “En el lago de llamas

devorantes, el rey lleno de orgullo se acordará de las pompas de su corte; el hombre sabio, pero malvado, de sus instrumentos de experiencia; el amante de los placeres artísticos, de sus mármoles, de sus cuadros y de otros tesoros artísticos, quien se dedicaba a los placeres de la mesa echará de menos sus festines suntuosos (…); el avaro recordará sus montones de oro; el ladrón sus riquezas mal adquiridas; (…) los impúdicos y adúlteros los placeres inconfesables y abyectos que hacían sus delicias. Se acordarán de todo esto y se horrorizarán de ellos mismos y de sus pecados (…). Arrojarán espuma de rabia pensando que han cambiado la felicidad del cielo por el fango de la tierra, por unas pocas monedas de metal, por vanos honores, por el bienestar corporal, por un estremecimiento de sus nervios”.

Sin embargo, desde principios del siglo XIX, Roma había incitado a los confesores a alejarse de la enseñanza del miedo y de la obsesión de la condena. En 1828, se prescribe a los confesores evitar “una dureza de lenguaje capaz de cerrar el corazón de los penitentes”, guardarse del “rigorismo, fruto ordinario de la juventud, de la inexperiencia y, quizá, de nuestra dirección tradicional”.

Cualquier “exageración en la pintura de las verdades terribles” es peligrosa, mientras “que una buena acogida arrojará quizá en los corazones el germen de un feliz retorno”. A partir de mediados del siglo XIX, la elección del confesor se hace progresivamente libre, y se atenúa el miedo a un infierno cuyos suplicios atroces parecen difícilmente compatibles con la bondad de Dios y Su misericordia, de la que los sacerdotes dicen que es “infinita”.

En los fieles, a partir de ahora alfabetizados, aparecen contradicciones estadísticas. “Cuando oía al rector, me decía que no podría encontrarme entre los elegidos y esto me inquietaba. Por mucho que lo intentara no lo conseguiría. Viendo en mis revistas las estadísticas sobre el número de católicos que había en el mundo, me decía: ‘Pues entonces, si es casi seguro que los no católicos se condenarán, si, además, entre los mismos católicos, hay pocos elegidos para salvarse, quiere decir que hay muchos pecadores condenados al infierno.’ Tenía ganas de plantearle el asunto, pero no me he atrevido.” Y puesto que Dios nos ha creado a su imagen y semejanza, ¿no es en parte responsable de nuestros pecados? He aquí cómo razonan algunos campesinos: “Somos como Él nos ha hecho”. “Después de todo, Él es el Creador.” “Si voy al infierno, habrá otros.” “El Buen Dios no es tan malvado como para todo esto.” “No somos comunistas.”

Pero si el infierno no existe (o sólo está destinado a algunos criminales excepcionales), ¿por qué imponerse tareas aburridas y privarse de prácticas agradables? Si la cínica afirmación de Napoleón “una sociedad no puede existir sin la desigualdad de las fortunas, y la desigualdad de las fortunas sólo puede ser soportada si la religión afirma que, más tarde, y hasta la eternidad, el reparto se hará de otro modo” es contraria a la “verdadera” religión, ¿por qué privarse de adquirir *hic et nunc* los honores y los bienes? Los viejos protestan, pues les ha costado mucho trabajo acumular aquí abajo méritos de los que esperaban obtener en el más allá interés y

capital. “Practicábamos mucho, era para no ir al infierno”, confiesa una agricultora. Y otra: “O bien no hay nada, o bien se concede a cualquier persona, entonces esto no debe valer mucho, pues no se obtiene nada sin esfuerzo”. Pero si ya no existen ni pecado original, ni pecado mortal, ni infierno, ni purgatorio, ni tentador, ni castigo divino, “son los fundamentos tradicionales del cristianismo los que se ponen en cuestión, en particular la teodicea del sufrimiento y la soteriología de la redención”.

¿El paraíso sobre la tierra?

La desaparición de lo imaginario infernal se debe sin duda a que el infierno, hasta un periodo relativamente reciente (digamos hasta el Segundo Imperio), estaba sobre la tierra.

El tomo 4 de la presente colección ha evocado lo que era la vida privada (o su ausencia) en las clases trabajadoras y peligrosas: miseria, malnutrición, promiscuidad, incesto, prostitución de las mujeres e hijas, trabajo de los niños, alcoholismo, etc. La pauperización absoluta profetizada por Marx ha sido desmentida por la historia: el “sistema” capitalista, por razones que no viene al caso desarrollar aquí, ha tenido necesidad de que “sus” proletarios fuesen igualmente clientes solventes. El crecimiento económico, ininterrumpido durante los treinta años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, manteniendo en todo momento las separaciones, ha enriquecido a todas las categorías sociales. La nueva tríada “vivienda ‘decorosa’, coche (incluso ‘modesto’,) y televisión”, a la que se agregan la Seguridad Social y analgésicos eficaces, ha vuelto a la vida en la tierra, si no “paradisíaca”, sí al menos soportable. En la Francia de antaño, para las clases populares, entre la existencia cotidiana que les venía impuesta y el infierno que podían imaginar, había diferencia de grado, no de naturaleza. Cuando se moría en un mundo parecido al del propio nacimiento, y toda ascensión social para sí mismo y los propios hijos era impensable, incluso no pensada, el imaginario se desplegaba en el más allá. Obsesionados por el proyecto de acceder a la “nueva tríada” (y los desfavorecidos pueden alcanzarla a condición de contentarse con el último peldaño de la escala), los hombres de hoy en día sueñan a corto plazo. La sociedad de consumo ha erradicado la escatología, sin por ello dar un “sentido” a la vida.

¿Qué predicar?

Entonces, ¿qué predicar? “Nadie está obligado a aliviar a su prójimo a costa de su sustento o del de su familia, ni tampoco a privarse de nada de lo que el decoro o las conveniencias imponen a su persona” (León XIII, *Rerum novarum*). “La religión prodiga sus más dulces consuelos sobre los desgraciados inspirándoles la esperanza de bienes inmensos e inmortales que son tanto mayores cuanto más mansa y largamente se ha sufrido” (León XIII, *Auspicato concessum*). “La democracia

cristiana, por el hecho de que se dice cristiana, debe apoyarse sobre los principios de la fe divina como si fuesen su propia base. Debe proveer a los intereses de los pequeños (…). Para ella, no debe haber nada más sagrado que la justicia; es preciso mantenerla al abrigo de todo atentado contra el derecho de propiedad y de posesión, mantener la distinción entre las clases, lo que es propio de un Estado bien constituido” (León XIII, *Graves de communi*). “Observar de buen grado para con los señores el respeto que merecen y suministrar el trabajo que les es debido; no hacer a regañadientes los trabajos domésticos, tan ricos en toda suerte de bienes; ante todo practicar la religión y pedirle un consuelo cierto en las dificultades de la vida” *(ibíd.)*. ¿Qué sacerdote podría hoy en día predicar en el púlpito estas palabras pontificales, promulgadas hace menos de un siglo?

Comentando los sermones dominicales, un agricultor confía a Y. Lambert: “Están obligados a aguar un poco su vino, si no terminarán por quedarse solos”. Entre los protestantes, más de la mitad de los practicantes ven en el pastor un consejero espiritual y menos del 40% reconocen en la predicación el rasgo específico del ministerio pastoral. En efecto, la predicación debe también plegarse a la ley de bronce del sistema de los *mass media*: responder a una expectativa. Y si el infierno, el purgatorio y el paraíso “ya no pasan”, es porque ante todo alimentan un imaginario que se desprende del antropomorfismo. Los lugares secretos de la fe están en otras partes.

Confesión, contrición, conversión

¿Un sacramento en desuso?

La confesión era, es todavía, la oportunidad de transmitir un secreto que no será divulgado. Corresponde al clero el honor de haberlo preservado en el respeto a las conciencias y en la fidelidad a las prescripciones sacramentales. Ni siquiera la literatura anticlerical de los años 1900 se atrevió a acusar a los confesores de indiscreción.

En otros tiempos algunos sacerdotes fueron martirizados por haberse negado a hablar. Desde los prelados mundanos hasta los más humildes vicarios, la confesión se mantuvo oculta. “La confesión auricular se inscribe en el seno de una cultura oral que privilegia un contacto humano, una palabra proferida bajo la única mirada de Dios, en un instante y en lugar determinados: la conversión penitencial es, para la investigación histórica, el lugar por excelencia donde se desarrollan los misterios de la religión.” La historia de la confesión no puede, pues, ser escrita, pues carece de archivos. El más ilustre confesor del siglo XIX, Jean-Marie Vianney, cura de Ars, canonizado en 1925, se llevó a la tumba el secreto de millares de vidas privadas. De

las aproximadamente doscientas cartas que escribió a monseñor Devie sometiéndole casos embarazosos no nos ha llegado prácticamente ninguna.

A comienzos del siglo XX, el clero aconseja, impone incluso, la confesión frecuente: "Tampoco una medicina es agradable, y, sin embargo, usted la toma cuando trata de preservar la salud de su cuerpo. ¿Será usted menos valiente cuando lo que está en juego es su salvación eterna?" (un *Boletín parroquial*, 1913).

Los fieles desean estar preparados cuando la muerte les sorprenda: "¿Tomará Dios en serio a quienes regularicen su situación a última hora?". Estar preparado a comparecer ante el Creador, tal es el tema recurrente de innumerables sermones: "El día de difuntos de 1922 un número de niños igual al de las personas fallecidas durante el año y cuyos nombres habían sido recordados se vestían unos de blanco, otros de negro y un tercer grupo mitad de blanco y mitad de negro para ilustrar la argumentación del predicador; los primeros indicaban así que iban al cielo, los segundos al infierno y los últimos al purgatorio. De este modo el pecado dejaba de ser una noción abstracta para convertirse en objeto de representaciones palpables y efectivas". En Limerzel (pequeña parroquia bretona), durante los años veinte, la confesión pascual es unánimemente observada; la mitad de los habitantes (más mujeres que hombres) se confiesa el primer viernes de mes y los alumnos de las escuelas "van a confesarse" clase por clase. ¿Creen en el infierno todas estas personas? Quizá, pero sobre todo en relación a los demás. En este caso la confesión opera como atenuante de los excesos de la pedagogía de la culpabilidad. "Voy a echar un trago de vino tinto, confía un penitente al tabernero, no creo que me siente mal, pues después me someteré a un cepillado." La reglamentación de la confesión va aligerándose progresivamente: los horarios son menos estrictos (en Quimper, entre 1710 y 1851, la confesión no podía hacerse "ni poco antes de amanecer ni después de la puesta del sol, sino durante la noche de Navidad"); se extiende el derecho a confesar (hacia 1830 sólo lo detentan los curas de cantón; en 1895 se extiende a los enseñantes y en los años cuarenta a los capellanes de órdenes religiosas).

La certeza casi completa de haber obtenido el perdón de Dios mediante la absolución (si no a la primera, sí al menos a la segunda confesión) atenúa la angustia de la condena y suscita la narración de "historias". Un ladrón de gavillas de leña habría respondido al sacerdote que le preguntaba el número: "Diez, pero cuente el doble, pues cuando vuelva voy a coger las que quedan". Y al capellán que preguntaba a un ladrón de una cuerda: "¿Era una cuerda grande?", habría respondido el ladrón: "Ah no, no era muy larga… pero había una vaca al final". Los fieles soportarían mal la severidad selectiva: en Bretaña, bailes y danzas podían implicar el rechazo de la absolución mientras que el alcoholismo se sancionaba con indulgencia. El penitente se indignaba por estas discriminaciones e incluso llegaba hasta el chantaje: "Si usted no me da la absolución, no volveré", habría amenazado un comerciante culpable de haber bailado al son de ritmos de jazz en una boda de 1933. Conciliador, el sacerdote

habría contestado: “Está bien, salga, reflexione y vuelva dentro de algunos minutos”. Ahora bien, este rector era la autoridad más temida de la ciudad.

Después de la Segunda Guerra Mundial la práctica de la confesión disminuye espectacularmente. En 1952, el 15% de los católicos declaran confesarse una vez al mes, el 3% nunca (sondeo IFOP). En 1974, los porcentajes respectivos son el 1% y el 54% (sondeo SOFRES). El tiempo dedicado por los sacerdotes a la confesión no deja de disminuir. En la diócesis de Quimper, las “Jornadas confesor” se han cifrado en 34 en 1934, 24 en 1954, 13 en 1960 y 7 en 1974.

Los jóvenes sacerdotes, cada vez menos numerosos y progresivamente agobiados por la acumulación de tareas diversas, no se muestran excesivamente entusiastas ante la idea de dedicarse a una tarea que muchos encuentran penosa y “molesta”. Ahora bien, la confesión oral, “instrumento individualizado de la inquisición de las conciencias”, según la expresión de M. Mauss, era uno de los fundamentos —quizá el principal— del poder del clero. Poder simbólico sin duda, puesto que suponía el secreto y no conllevaba trabajo físico, pero también temible y temido por cuanto confería a su detentador el poder de juzgar y absolver, sin apelación ni recursos… salvo en el más allá. Restringir el poder clerical equivalía a desencadenar un proceso de autonomización de la ética en relación a la religión así como un movimiento de afirmación de los laicos en el seno mismo de las estructuras eclesiásticas. Y también, afirman los integristas, socavar los cimientos tradicionales de la economía de la salvación.

La teología toma en cuenta la noción de estado

Si la penitencia es el sacramento que más ha perdido el favor entre los fieles, su historia aún está por escribir, vinculada como está, creemos, a la progresiva atenuación de la percepción pecaminosa de la naturaleza humana. Disponemos de alrededor de quinientas cartas o notas dirigidas al cura de Ars (consultas más que confesiones), quien confesaba diecisiete horas al día en verano y trece en invierno. Ahora bien, a partir de esta época (Jean-Marie Vianney vivió entre 1786 y 1859), la teología toma en cuenta la noción de *estado*. En la *Teología moral* de Thomas Gousset, aparecida en 1845, puede leerse: “El confesor está obligado a imponer a quien confiesa una penitencia proporcional al número y gravedad de sus faltas, tomando en consideración su *estado* y sus disposiciones” (t. II, p. 296). Un capítulo del tomo II lleva el título de “De los deberes del confesor frente a quienes no están suficientemente instruidos en las verdades de la religión, o se encuentran en la ignorancia de lo que se relaciona con su *estado*”. Se trata de tomar en cuenta lo que llamaríamos hoy en día la posición social del pecador, de determinar la parte que corresponde a la sociogénesis en el comportamiento pecaminoso. Se impone hacer una comparación con la historia de la nosografía psiquiátrica. Hemos mostrado en otra parte que la etiología de las enfermedades mentales, primero fundada sobre la

ontogénesis, evolucionó posteriormente hacia una aproximación sociogenética (de la que Freud fue uno de los principales creadores) para finalmente desembocar, en los años 1968, en las paradojas y excesos de la antipsiquiatría. Al margen de que el objeto de estudio sea el pecado, la neurosis, el delito o el crimen, el desarrollo discursivo desde la segunda mitad del siglo XIX es comparable: la "responsabilidad" del pecador, del loco, del criminal debe ser ponderada por la toma en consideración de su situación. Lo que equivale a afirmar la fecundidad del concepto de interdiscursividad elaborado por Michel Foucault.

La historia de la hermana Marie-Zoé, tal y como ella misma la cuenta en una carta dirigida en 1858 al cura de Ars (y que no obtuvo respuesta), nos ilumina sobre la noción de *estado*. Sus padres, demasiado pobres para alimentarla, la colocan en casa de un tío que le hace perder su "inocencia" a los catorce años. Puesta en una pensión durante dos años, vuelve a casa de su tío donde reanudan sus relaciones sexuales. Admitida en un noviciado por el que no siente vocación alguna, es seducida por un sacerdote. "Nuestros corazones se vincularon con una amistad peligrosa —escribe—, y, cuando nos veíamos, nos abrazábamos y hacíamos otras cosas parecidas; esta situación se prolongó durante tres años." Cuando cesa esta relación, Marie-Zoé conserva sus "desgraciadas costumbres" y, a los veintinueve años, escribe al ilustre confesor para comunicarle su temor de condenarse. La imposibilidad de soportar las reglas la empuja hacia el sentimiento de culpabilidad, no hacia la contestación. "Ella se juzga —escribe Ph. Boutry— a través de una lectura de los acontecimientos de la existencia, de los procedimientos de exposición, de un vocabulario que son los mismos que emplean los manuales de teología moral." Según ésta existen tres categorías de pecadores: los ocasionales, los reincidentes y los habituales. Marie-Zoé fue primero una pecadora *ocasional*. Esta palabra aparece dos veces en su discurso. Después de la estancia en casa del tío escribe: "Mis padres me volvieron a admitir en su casa, allí al menos ya no tenía la *ocasión*". Y más lejos: "Llegando al noviciado me esperaba otra *ocasión*, caí en gracia a un sacerdote y yo, en quien las pasiones eran tan vivas, cedí también". La segunda estancia en casa del tío y el noviciado hacen de ella una pecadora reincidente, y la masturbación una pecadora habitual. "Creo que me condeno por no seguir mi vocación." Lo que ella pide es un cambio de *estado*. Sólo la vida conyugal (este *estado* menos perfecto) podría apaciguar "el fuego de la voluptuosidad". La confesión no la alivia pues, excepto "dos confesiones extraordinarias", no confiesa nunca en ella sus malas costumbres. La vuelta al estado laico por este motivo era entonces impensable. Parece ser que el destino de Marie-Zoé fue el de vivir la angustia de la irremediable condena.

¿Podría suscitar hoy en día el sexo un terror de esta naturaleza? El sentimiento de culpabilidad se ha desplazado y la jerarquía de los pecados ya no es la que era. Según un sondeo SOFRES de diciembre de 1983 realizado para la revista *Clair Foyer*, el 12% de los franceses y francesas de más de dieciocho años piensan que "corresponde

a la Iglesia recordar las exigencias morales relativas a la sexualidad y a la vida en pareja”; el 33% cree que “la Iglesia no debe ir más allá de estos consejos”; el 51% que “la Iglesia no está en su papel cuando trata de la sexualidad y de la vida en pareja”. A la pregunta: “¿Tiene usted en cuenta personalmente las recomendaciones de la Iglesia sobre la sexualidad y la vida en pareja?”, el 19% responde: “Sí, en la medida de lo posible”; el 69%: “No”; el 12% “no tiene opinión”. Otra encuesta nos informa de que, incluso entre los practicantes regulares, sólo un 25% condena la contraconcepción en las mujeres casadas. Por lo que hace a la posición del clero, nos viene indicada por la encuesta (ya citada) del otoño de 1985 publicada en *La Vie*: si el 98% de los sacerdotes aprueban la manera como Juan Pablo II defiende los derechos del hombre, sólo un 56% se confiesan de acuerdo con las declaraciones pontificias sobre moral sexual y familiar.

De este modo, un gran número de sacerdotes y laicos relativizan las prescripciones romanas en materia de moral sexual. En el fuero interno de sus consciencias, oyen las recomendaciones de la Iglesia y no se someten a ellas. Esta desobediencia, que es el índice de una autonomía moral, ya no viene acompañada del sentimiento de culpabilidad, aun en los casos en que provoque un cierto malestar en algunos.

Por lo que hace a los protestantes, el 63% están a favor de la plena libertad en materia de prácticas anticonceptivas. En el extranjero la sexualidad va descargándose igualmente de sentimientos de culpabilidad. En los Estados Unidos, según los sondeos de Andrew Greeley, el 50% de los católicos rechazan la enseñanza pontificia sobre el divorcio (15% lo aprueban), y el 68% de las mujeres católicas practican formas “ilícitas” de control de la natalidad. Según Michel de Certeau, la encíclica *Humanae vitae* habría implicado en este país una caída espectacular de la práctica católica. En Polonia, a pesar de Juan Pablo II, la tasa de natalidad es una de las más bajas de Europa. A un sacerdote francés que manifestaba su sorpresa le respondieron varias parejas: “No hay ningún problema, nos confesamos después.” El papa, al denunciar la “permisividad”, es ovacionado por cien mil jóvenes reunidos en el Parque de los Príncipes. No puede excluirse la hipótesis (¿la probabilidad?) de que entre estas personas que aplaudían hubiera muchos cohabitantes juveniles sin hijos.

¿Otra concepción del sacerdocio?

Esta nueva mirada sobre la sexualidad plantea el problema del celibato de los sacerdotes. La Iglesia ha hecho de la castidad un valor e insiste sobre la fecundidad espiritual y la disponibilidad que genera. Ahora bien, la encuesta de *La Vie* nos informa de que el 29% de los encuestados (todos ellos pertenecientes al estamento eclesiástico, recordémoslo) son favorables al matrimonio de los sacerdotes; el 86% desean la ordenación de los hombres casados, el 36% querrían ver a las mujeres acceder al sacerdocio y el 92% están de acuerdo “en que los cristianos que no son

sacerdotes puedan celebrar los entierros”. Son muchos quienes dicen haber “escogido” el sacerdocio mientras que el celibato les ha sido “impuesto”. La crisis de las vocaciones, el ejemplo de los pastores y de los rabinos, y sobre todo los abandonos sacerdotales, han llevado no solamente al clero sino también a los fieles a plantearse nuevas preguntas. Prueba de ello son estas palabras recogidas por Y. Lambert: “¡Y pensar que confesaban hasta el último momento!”. “¡El abad X se ha marchado con una religiosa! Entonces, ¿por qué ir a confesar nuestros dislates con personas que cometen otros peores?” “Nos prohíben divorciarnos y ellos en cambio se van sin preguntar nada a nadie.”

Puesto que las mujeres acceden progresivamente a posiciones tradicionalmente reservadas a los hombres, ¿no es prohibirles el sacerdocio crisparse sobre esta tradicional inferiorización de la mujer por parte de la Iglesia? “La mujer se reapropia de su cuerpo, que ya no podría ser dirigido ni definido por el saber o el querer de una teología masculina”, escribe M. de Certeau. La hermana Marie-Zoé puede defender una relativa irresponsabilidad pues la *ocasión* por dos veces (el tío abusón, el sacerdote seductor) estuvo vinculada al funesto poder masculino. ¿Con qué derecho el hombre se otorga a sí mismo el monopolio de juzgar? Mientras que la sociedad civil admite en su seno a mujeres ministros y a jueces, y mañana quizá a una mujer como Presidente de la República, ¿no libra la Iglesia un combate en la retaguardia reservando sólo a los hombres el derecho a recoger los secretos de las pecadoras? Socialización del dimorfismo sexual muy difícil de perpetuar, puesto que, al concurrir el fenómeno de la crisis de vocaciones, los laicos se encuentran investidos con funciones que antaño se reservaban al clero. La cosa no queda ahí: son numerosos los sacerdotes que dicen encontrar en los hogares cristianos consuelo y apoyo en los momentos de duda, reconociendo así haber “evolucionado” gracias a aquellos mismos a quienes se suponía que guiaban. “Se era sacerdote para los cristianos, dice un cura, hoy en día lo somos mucho más con ellos.” En la encuesta de *La Vie*, un sexagenario resume decenas de otros testimonios: “Mi ordenación en 1948 me había situado ‘por encima’, me había dado ‘poderes’, me había conferido un determinado ‘saber’. Después me he encontrado ‘dentro’. Menos seguridad y autoritarismo. Personas que saben del asunto más que yo. Me he visto obligado a revisar todos mis ‘conocimientos’ (…). Me he dado cuenta de que la fe es tanto fidelidad a nuestro mundo y al hombre contemporáneo como la fidelidad a Cristo”. Y otro sacerdote dice: “Estamos en el camino de convertirnos en cristianos”.

Otro ritual para la confesión

El Vaticano II reformó el rito penitencial. El sacerdote es invitado a hablar al penitente, acogerle calurosamente y hablarle del amor y de la misericordia de Dios. Puede leerle un pasaje del Evangelio antes de pronunciar la absolución y concluir la conversación con una oración de acción de gracias. En algunas parroquias, los

confesionarios han sido reemplazados por “cámaras de reconciliación” en las que sacerdote y penitente pueden mantener una discreta conversación. Las ceremonias penitenciales colectivas se multiplican y permiten a los cristianos reconciliarse con Dios y con su prójimo en el seno de la comunidad litúrgica. Y, sin embargo, el sacramento de la confesión (instaurado en el siglo XI) cada vez se solicita menos: en 1952, el 23% de los católicos franceses se confiesan una vez al mes; sólo lo hacen el 1% en 1983 y el 69% dicen no confesarse nunca. Sobre este punto —como sobre tantos otros—, Juan Pablo II quiere volver a las prácticas tradicionales y pretende “convencer a los fieles de la necesidad de recibir el perdón de manera personal, ferviente y frecuente” (discurso pronunciado en Lourdes el 15 de agosto de 1983). Creemos que precisamente esta rareza es lo que ha permitido que la confesión recobre su esencia: es —debe ser— contrición y conversión. Algunos feligreses rechazan la confesión frecuente en nombre de la ética. “Es demasiado fácil, te confiesas y así, sin más, la cuenta vuelve a ponerse en cero.” Confesarse es introducir a Dios en un secreto que ya conoce. El confesor, como la Iglesia que encarna en el momento de la confesión, no es más que un mediador sin poderes judiciales o punitivos. Su tarea consiste en transmitir. Dios juzgará. La confesión, convertida en el sacramento de la reconciliación, participa de esta lectura “positiva” del Evangelio que recomienda el clero de hoy en día en tanto que la Iglesia institucionalizada ha impuesto durante demasiados siglos una lectura negativa en términos de interdicción. Si repasamos los textos descubrimos que Cristo prohíbe poco, acoge, perdona y abre un porvenir en el respeto a las personas.

Nuevo sentimiento de culpabilidad. Ampliación del campo de la conciencia

Algunas encíclicas

“El cristianismo está en la historia, pero la historia está en el cristianismo”, decía el P. Daniélou. Y el cardenal Suhard: “En cada instante, la Iglesia debe a la vez *ser y transformarse*. *Ser* sin cambio en su realidad invisible, *transformarse* siglo a siglo en su realidad visible”. A comienzos del siglo XX un papado que desconfía de quienes llamaríamos hoy en día “la base” prescribe minuciosamente lo que debe ser la vida privada del católico. Así, el 8 de septiembre de 1907, la encíclica *Pascendi* condena el modernismo doctrinal e impone el juramento antimodernista a los teólogos. Por carta de 25 de agosto de 1910, Pío X (a quien Pío XII canonizará en 1954) condena *Le Sillon*, y Marc Sangnier se somete[43]. El mismo Pío X anima a los fieles a la comunión frecuente, a la devoción al Sagrado Corazón, al culto a los santos y al culto mariano. Pero las profundas transformaciones científicas, técnicas, políticas, sociales y culturales del siglo XX van a implicar una modificación de las relaciones entre el

vértice de la jerarquía y la masa de los católicos obligada a improvisar respuestas a desafíos incesantes e imprevistos. No se trata de un fenómeno nuevo en la historia de la Iglesia: sabemos que la rebelión de san Francisco de Asís contra su padre y contra el medio mercantil de Asís fue reorientada por Inocencio III en una vía lo suficientemente tranquilizante como para que Honorio III pudiera legitimar en 1223 la orden de los Hermanos menores. Lo que es nuevo es la rapidez de las mutaciones (por sólo tomar el ejemplo demográfico diremos que en 1900 los hombres eran 1700 millones, 3600 en 1970 y se prevén 6200 millones para el año 2000, pues los países en vías de desarrollo doblan su población cada veinticinco años) a las cuales debe adaptarse la más vieja burocracia del mundo para *devenir* sin dejar de *ser*. Juan XXIII, quien conocía bien el funcionamiento de esta burocracia por haber salido de ella, comprendió que, para renovarla, es necesario contar con el apoyo de todas las potencialidades encubiertas por la periferia. Antes incluso de que se reuniese la primera sesión del Vaticano II, promulgó la encíclica *Mater et Magistra* el 15 de julio de 1961 (pero que lleva la fecha del 15 de mayo, día del septuagésimo aniversario de la *Rerum novarum* y del trigésimo de la *Quadragesimo anno*), y cuyo título exacto es: *Carta encíclica (…) sobre la evolución contemporánea de la vida social a la luz de los principios cristianos*. De este texto sólo retendremos dos temas. Para asegurar el *devenir* (la presencia en el mundo de la Iglesia), es preciso innovar: puede leerse en ella que "el problema más importante de nuestra época es el que deriva de las relaciones entre países económicamente desarrollados y países en vías de desarrollo; todos nosotros somos solidariamente responsables del estado de malestar de las poblaciones subalimentadas. Por ello es preciso formar las conciencias en el sentido de estimular la responsabilidad que incumbe a todos y especialmente a los más favorecidos". Para preservar el *ser* (la transcendencia de la Iglesia), reitera la condena de toda actividad sexual que no tenga como fin la procreación: "La transmisión de la vida, al realizarse mediante un acto deliberado y consciente, está sometida como tal a las leyes sagradas, inmutables e inviolables de Dios". De *Pacem in terris*, encíclica excepcionalmente dirigida a "todos los hombres" y no únicamente a los cristianos y promulgada el 11 de abril de 1963, recordaremos que, rompiendo con la misoginia tradicional, el texto se pronuncia vigorosamente a favor de la entrada de la mujer en la vida pública. "La mujer, cada vez más consciente de su dignidad humana, ya no admite ser considerada como un instrumento; exige que se la trate como una persona tanto en el hogar como en la vida pública".

Del Vaticano II al sínodo de diciembre de 1985

El 18 de junio de 1959 Juan XXIII, que había sido elegido papa el 28 de octubre de 1958, dirige a todos los obispos, nuncios y altas jerarquías eclesiásticas un largo cuestionario al que responden más de dos mil de entre los preguntados. El 2 de febrero de 1962 anuncia la apertura del concilio para el 11 de octubre del mismo año.

No viene al caso hacer aquí la compleja historia, llena de tensiones, conflictos y compromisos, de las cuatro sesiones del concilio (11 de octubre-8 de diciembre de 1962, 21 de septiembre4 de diciembre de 1963, 14 de septiembre-21 de noviembre de 1964, 14 de noviembre-8 de diciembre de 1965). Las decisiones adoptadas conmueven profundamente determinadas prácticas católicas: la obligación de la misa dominical se amplía al *week-end*; la lengua vernácula reemplaza al latín; un nuevo rito sustituye a la misa de san Pío V; la comunión —que los laicos pueden dar— se administra en determinadas circunstancias bajo las dos especies; el papa sobre todo se compromete a reunir periódicamente un sínodo episcopal con la finalidad de conciliar mejor la diversidad de las iglesias locales con la unidad de la Iglesia universal. A partir de ahora serán los episcopados nacionales quienes alentarán una serie de medidas orientadas en una doble dirección: "La movilización de los clérigos con vistas a producir un lenguaje religioso en cada lengua; la concienciación de las comunidades cristianas en materia de justicia social" (M. de Certeau). Dos personalidades desempeñaron un papel determinante en la creación de una nueva sensibilidad entre los obispos que trabajaban en la miseria creciente del Tercer Mundo: monseñor Helder Câmara, entonces obispo auxiliar de Río y secretario general del episcopado brasileño, y monseñor Larraín, obispo de Talca (Chile). La preocupación principal de estos dos prelados era poner fin a la alianza entre la Iglesia y las fuerzas conservadoras. ¿Cómo debe predicar a partir de ahora el *Sermón de la montaña* un sacerdote de las *favellas* o de las *poblaciones*? "Amad a vuestros enemigos, bendecid a quienes os maldicen, haced el bien a quienes os odian y rogad por quienes os maltratan y persiguen (…). Si amáis a quien os ama, ¿qué recompensa mereceréis?" ¿Cómo olvidar que "la miseria embrutece y la riqueza idiotiza", según la expresión del *abbé* Pierre formulada en 1954, en el momento mismo en el que el papado condenaba a los sacerdotes obreros? En pocas palabras, menos de veinte años después del holocausto, que apenas había suscitado reacciones en Roma, ¿cómo enseñar la infinita bondad de Dios en un mundo en el que la superabundancia se mofa de la carencia, en el que millones de niños sufren hambre mientras que otros se ceban en los banquetes de Navidad?

La teodicea y las exigencias de la solidaridad obsesionan la conciencia de los sacerdotes y creyentes, y tanto más cuanto que la televisión exhibe a la vez la arrogancia de los fariseos y la indigencia de muchas personas. Y ¿cómo responder al "marxismo ateo" si los hombres se niegan a hacer del tiempo presente tiempo de salvación? El Vaticano II quiso recordar que la Iglesia es el pueblo de Dios y no ya una sociedad jerárquica en cuyo vértice el papa se sienta sobre un trono en tanto que Jesús ha nacido en un establo. En el Concilio, la Iglesia suspendió el interés extremo dedicado a sí misma, a sus problemas internos, a sus estados de ánimo, si nos atrevemos a llamarlos así. Roma —se pensaba— ya no estaba en Roma, sino "en la calle, sin domicilio fijo. En la mesa de trabajo, por los caminos, fuera de la ley. En el agujero. En el paredón. Extramuros" (J. Cardonnel). Precisamente el CELAM

(Consejo episcopal latinoamericano), que en 1968 organizó la conferencia de Medellín, en la que compareció Pablo VI y que precedió a las conferencias de Kampala, para África, y Manila para Asia, quiso hacer suya “esta orientación decidida hacia lo más bajo y común de la situación histórica de la humanidad” *(ibíd)*. Como reconocía la encíclica *Gaudium et spes* la Iglesia tiene mucho que aprender del “otro”, de ese “otro” que profesa otra fe o que incluso carece de ella. Esta búsqueda del “otro”, el descubrimiento del desamparo material y moral del tercer o del Cuarto Mundo, sustituyeron progresivamente el sentimiento de culpabilidad individual (el pecado, el miedo al infierno) por un sentimiento de culpabilidad social que desemboca necesariamente en la responsabilidad y solidaridad. Los atentados contra los derechos humanos, ya sean perpetrados en el Oeste (Chile), en el Este (URSS, Polonia) o en el Sur (África del Sur), obligan al católico a intervenir en los grandes debates políticos de su tiempo, a la manera de los reformados que siempre lo hicieron, ya se trate de Lutero, Calvino, Zuinglio o Bucer. Desde este punto de vista, el sínodo reunido por Juan Pablo II en Roma en noviembre-diciembre de 1985 marca la vuelta a preocupaciones más específicamente eclesiásticas. Y esta vuelta no es una respuesta a la pregunta que obsesiona a las conciencias cristianas y que Michel de Certeau formula en estos términos: “¿No asistimos a un desplazamiento de la sacramentalidad?”. Y afirma: “Es el compromiso social y político el que adquiere valor sacramental (…). Estas experiencias de solidaridad y comunicación forman, desde un punto de vista eclesial, un inmenso laboratorio de sacramentalidad católico (…) donde se reconocen todavía las siete variantes sacramentales de no hace mucho tiempo”. En otras palabras, el papado se obstina en *mantener principios* al margen de cuales fuesen *las prácticas*; en imponer la ética que elabora en Roma, mientras que millones de cristianos de la América Latina y de otros rincones del planeta tienen otras expectativas nacidas de imperativos despiadados; en no ver “el carácter decisivo de las prácticas en la elaboración de la ‘teoría’ que las articula y que ellas verifican o falsifican” (M. de Certeau). Puesto que “la Iglesia está en la historia”, la verdadera pregunta es: “¿Con quién se solidarizará en una sociedad en un determinado momento en su devenir?”. Para numerosos católicos que niegan a los clérigos —y a sus jerarcas— el monopolio del lenguaje cristiano, la respuesta es evidente: “Con los pobres”. Tal fue la elección de la Iglesia latinoamericana. El mensaje de Cristo, leído a los campesinos hambrientos del nordeste brasileño y a los miserables de las megalópolis, no tiene necesidad alguna de mediador para ser “puesto a su alcance”. Así nacieron en los años setenta las comunidades eclesiales de base. Ahora bien, la conferencia de Medellín, inaugurada por Pablo VI, había publicado al término de sus trabajos un documento titulado: *La Iglesia en la actual transformación de la América Latina a la luz del Concilio*, programa de renovación pastoral para el continente, y en esta fecha precisa —1968— no existía todavía comunidad de base ni lectura de la Biblia en el medio popular. Había, pues, convergencia entre el impulso venido de la jerarquía y las expectativas del pueblo católico. Así, pues, había motivos para pensar

que “la elección de los pobres” sería ratificada por el CELAM y el papado.

La reacción

Sin duda lo fue, pero con tales precauciones discursivas que perdió su eficacia. A partir de 1972 la jerarquía conservadora de la Iglesia latinoamericana toma el control del CELAM. Monseñor López Trujillo, su presidente, lo orienta hacia un neoconservadurismo muy prudentemente progresista y lanza los primeros ataques contra la teología de la liberación. Juan Pablo II comparece en la conferencia de Puebla de 1979 donde la resistencia de los prelados permite el mantenimiento de los logros de Medellín. En 1985, vuelve a América Latina. En los cuarenta y cinco discursos que pronuncia mantiene una equilibrada posición intermedia, y todo el mundo comprende que van dirigidos a todo el orbe católico. El papa denuncia las injusticias sociales “insoportables”, se pronuncia a favor de una “Iglesia de los derechos del hombre fiel a su opción preferencial en favor de los pobres”, predica “una nueva evangelización”, pero no deja de poner en guardia contra las “contaminaciones marxistas”, afirma que sólo a la jerarquía compete “dar una orientación a esta energía, a esta fuerza, a esta ausencia de pasividad” que pone en movimiento al pueblo de los pobres; en pocas palabras, intenta trazar una línea intermedia que asocie el mensaje evangélico, la acción social y la preeminencia de Roma.

“Los indios mueren antes de tiempo”

Gracias al sistema de los medios de comunicación de masas, no solamente la radio y la televisión, sino también la predicación y la prensa católica, la conciencia católica se encuentra de nuevo confrontada con dos nuevos rostros de la Iglesia: la Inquisición y la liberación. El asesinato de monseñor Romero cuando decía misa no atañe exclusivamente a los salvadoreños. El católico francés también, en la intimidad de su fe, se ve obligado a escoger entre la jerarquía (ya sea laica o eclesiástica) y los excluidos: pobres (“nuevos” o no), emigrantes, parados, etc. O, más precisamente, percibe la oposición entre una tendencia conservadora (que agrupa a la jerarquía y a algunos laicos) y otra (animada por laicos y por otra parte de la jerarquía) abierta al mundo y a la búsqueda de una mayor justicia. El sínodo de 1971, aunque constituido exclusivamente por obispos, ha reconocido que el “combate por la justicia” era parte integrante del anuncio del Evangelio. Así, pues, a partir de ahora, el católico francés lee, o relee, con renovada inquietud y amplía el significado de estas palabras de la epístola de Santiago que le hacen temer por su salvación: “¡A vosotros me dirijo ahora, ricos! Llorad y gemid por las desgracias que han de caer sobre vosotros. Vuestras riquezas están podridas, y vuestras ropas roídas por la polilla. Vuestro oro y plata se han enmohecido; y su moho servirá de testimonio contra vosotros y devorará

vuestras carnes como un fuego. ¡Habéis acumulado tesoros para los días postreros! ¡Clama el jornal de los obreros que han cosechado vuestras tierras, el cual por engaño no le ha sido pagado por vosotros!; y las voces de quienes segaron han llegado hasta los oídos del Señor de los ejércitos. Vivisteis sobre la tierra rodeados de voluptuosidades y fuisteis disolutos; habéis cebado vuestros corazones para el día de la matanza. Condenasteis y disteis muerte al justo, y él no os ofreció resistencia" (v, 1-6). Los ricos de hoy en día han llegado a serlo por pecado individual quizá, pero también y sobre todo porque son parte integrante de un sistema que les favorece y que debe ser puesto en cuestión. Cuando los teólogos de la liberación afirman que "sin compromiso con los pobres no hay vida cristiana", no hacen más que retomar el mensaje de Santiago. En 1542, en la *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, el dominico Bartolomé de Las Casas escribe esta frase simple y repleta de angustia: "Los indios mueren antes de tiempo". Sabemos que su denuncia de las atrocidades cometidas por los españoles le valió ser reclamado a España. Hay, pues, constantes en la historia de la Iglesia.

La teología de la liberación

La teología de la liberación transciende el "caso" latinoamericano, incluso si es precisamente en estos países del cono sur de América donde encontró —más bien reencontró— sus raíces. La teología de la liberación es "reflexión sobre Dios, esfuerzo en la búsqueda de un lenguaje para hablar del Dios amor a los cristianos desheredados de este continente. Liberación es un término complejo que toca el orden social, político y humano, liberación total de la persona y no simplemente cambio de las estructuras. Liberación del pecado si se quiere hablar en términos bíblicos, puesto que el pecado no es otra cosa que la ruptura del amor al prójimo, a Dios", declara el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. Y retomando el cuestionario que las "no personas", los "menos que nada" someten a la teodicea, añade: "Estamos obligados a preguntarnos: ¿cómo hacer comprender que Dios es amor a quien se siente algo menos que nada, a quien sufre? ¿Cómo cantar al Mesías cuando el dolor de un pueblo ahoga su voz en su pecho?".

El 7 de septiembre de 1984, la congregación para la doctrina de la fe (ex Santo Oficio) hace comparecer en Roma al franciscano Leonardo Boff, profesor de teología en la universidad de Persépolis (Brasil) para responder por los conceptos vertidos en su libro *La Iglesia, carisma y poder* donde, premonitoriamente, escribía: "El teólogo católico va a Roma como los checoslovacos van a Moscú a un coloquio con el Politburó soviético". En la obra incriminada afirmaba que "el poder sagrado ha sido objeto de un proceso de expropiación de los medios de producción por parte del clero en detrimento del pueblo cristiano" y que el dogma sólo es válido "para un determinado tiempo y unas determinadas circunstancias". Con mucha ambigüedad, la Congregación proclama la posibilidad de una "auténtica teología de la liberación"

cuando se trata de la liberación del pecado, que conviene no reducir a las liberaciones sociopolíticas. Subraya “las graves desviaciones, peligros de perversión y de negación práctica de la fe” contenidos en las obras del P. Leonardo Boff quien constata: “La Iglesia dice que es preciso luchar por los pobres, no dice en cambio que está de parte de los pobres. Es una posición de asistencia, no de liberación”. Cree Boff que lo que defiende la Iglesia no es tanto la autoridad divina como la forma histórica en la cual ésta se ha introducido. En junio de 1985, la Congregación prohíbe al P. Boff predicar, lo que inmediatamente suscita la redacción de un documento en el que diez obispos brasileños toman partido y en el cual puede leerse: “Tenemos el deber de hacer saber públicamente nuestro desacuerdo sobre el castigo infligido al teólogo Leonardo Boff. Tanto la medida en sí como el procedimiento utilizado para aplicarla nos parecen poco evangélicos, atentatorios tanto contra los derechos del hombre como contra la libertad de investigación por parte de los teólogos, contrarios al testimonio de libertad y de caridad cristianas, perturbadores de la marcha de nuestra Iglesia y perjudiciales para la corresponsabilidad de nuestra conferencia episcopal”.

Cuando estas líneas son escritas (diciembre de 1985), la palabra “oficial” es la del cardenal Ratzinger quien cuatro días antes de la comparencia de Leonardo Boff publicó la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* donde puede leerse: “Algunos están tentados, ante la urgencia de compartir el pan, de poner entre paréntesis y dejar para mañana la evangelización: primero el pan; la Palabra más tarde. Es un error mortal separar, incluso oponer, ambos (…). Ideas tomadas de forma acrítica de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica marcada por el racionalismo están en la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres (…). El Evangelio no debe reducirse a un Evangelio puramente terrestre”. El mismo autor admite que “todo el pueblo de Dios debe participar en la acción profética de Cristo y en el respeto a la jerarquía de la Iglesia”, que en última instancia juzgará sobre su autenticidad. De ahí esta pregunta del dominico Jean Cardonnel: “Cuando los niños morían de agotamiento en las manufacturas, Roma no vio ni oyó nada. Por el contrario, ha condenado *L’Avenir, Le Sillon*[44], después a los sacerdotes obreros. Cuando los judíos partieron perseguidos, Roma vio y oyó poco. Pío XI declaró escándalo sumo el hecho de que la Iglesia perdiera a la clase obrera. Perderá después a las mujeres en vías de emancipación. ¿Va también a perder al Tercer Mundo?”.

El integrismo

Walter Bagehot afirmaba en el siglo XIX que “no hay ningún dolor que pueda compararse con el que provoca una idea nueva”. Se comprende que las decisiones del Vaticano II (si no rompen con los ricos, sí al menos optan preferentemente por los

pobres), prolongadas por la —o más bien las— teología(s) de la liberación, hayan provocado la crispación de los tradicionalistas apoyados por una gran parte de los católicos franceses acostumbrados a reconocer sus recuerdos de infancia en una liturgia relativamente esotérica fundada sobre una lengua —el latín— que no entendían. Las manifestaciones integristas —al menos en sus comienzos— no disgustaban a una parte de la jerarquía que se había resignado —sin convertirse a ellas— a las innovaciones que finalmente una minoría de clérigos, apoyada a la vez en los laicos y en las expectativas de los cristianos no católicos, había impuesto a una mayoría poco deseosa de cambiar sus costumbres. Monseñor Lefèbvre fue en los años 1975-1980 el símbolo de esta resistencia al cambio. Los media, siempre entrometidos —es su misión—, le convirtieron en una *vedette*. Pero enseguida se encontró en una situación paradójica que Michel de Certeau resume así: “Ordenando regularmente sacerdotes, para defender la tradición, se rebelaba contra el papa; éste, para mantener una pastoral pluralista, usaba un procedimiento autoritario prácticamente arcaico”. Pablo VI, personalidad compleja, desgarrado entre el legado de Juan XXIII y las conminaciones de la Congregación para la doctrina de la fe, condenó tibiamente a los nostálgicos. Con Juan Pablo II, entusiasta del *star system*, cuyo pequeño automóvil de cristal blindado puede ser considerado como el símbolo de una jerarquía que se exhibe y protege, una parte de la indignación conservadora ya no tuvo contra quien arremeter.

¿Hacia el ecumenismo?

La disminución del número de sacerdotes, el papel creciente de los laicos en la práctica cultural, las conquistas de libertades, incluso por los practicantes, respecto al código sexual mantenido por el papado, el matrimonio de los sacerdotes, rechazado pero tomado en consideración, como también lo es la ordenación de las mujeres, la convicción de ser parcialmente responsable del mantenimiento de todas las iniquidades, ya se sitúen en el Tercer Mundo ya en el suburbio próximo de las ciudades francesas, finalmente, el acercamiento a la Biblia leída y comentada en lengua “vulgar”, son las tendencias, aparentemente irreversibles, observables en la catolicidad de hoy en día. ¿Actúan en el sentido del ecumenismo, más precisamente de un acercamiento al protestantismo?

La encuesta comentada en el *Informe* (ya citado) de R. Mehl revela una fuerte corriente ecuménica interna en el protestantismo. A la pregunta: “¿Desea usted que se lleve a término la unidad entre las diferentes Iglesias protestantes?” el 74% responde: “Sí.” Mucho más, la misma encuesta revela una atenuación del anticatolicismo, pues el 69% de los encuestados desean “relaciones más estrechas” con los movimientos no católicos, e incluso un 23% estima que ha habido un acercamiento a ellos bajo el pontificado de Juan Pablo II, un 12% cree que ha habido un alejamiento, mientras que un 44% opta por la “ausencia de cambio”. Los matrimonios mixtos constituyen

un fenómeno de una amplitud sorprendente: sólo el 20% de los encuestados tienen un cónyuge protestante; un 50% un cónyuge católico. Por lo que atañe al matrimonio de sus hijos, un 23% es favorable a un matrimonio mixto (entre ellos un 35% de practicantes), un 45% no son “ni favorables ni opuestos”, sólo el 2% son “más bien opuestos”). R. Mehl se inquieta por otra parte por esta indiferencia y afirma que “para una pequeña comunidad como la protestante, el crecimiento numérico de los matrimonios mixtos constituye sin duda alguna un peligro”. ¿Quiere ello decir que estamos en vísperas de retornar a la Iglesia de los orígenes? No lo creemos. En los medios protestantes se cita este proverbio: “Para los católicos, la Iglesia es una madre; para los ortodoxos una esposa; para los protestantes un solterón que dice no”. Todo el problema radica ahí. En efecto, los reformados se regocijan ante el hecho de que Juan Pablo II anuncie el Evangelio a la humanidad, pero recuerdan que “es el Evangelio lo que da fuerza a la palabra del papa, y no a la inversa”, según la expresión del pastor Dumas, para quien la Iglesia no deber ser nunca “posesión o pantalla, sino anuncio y servicio”. El movimiento ecuménico no sabría enmascarar el bloqueo doctrinal que permanece intacto: para el protestante es el Evangelio lo que da vida a la Iglesia (los ministerios que dependen de ella, los sacramentos que dispensa, etc., y no a la inversa. “La Reforma considera a la Iglesia como la anunciadora de la gracia —escribe el pastor Dumas—, y, por esta razón, le niega cualquier infalibilidad, subrayando que ella misma también ha pecado, se ha arrepentido y ha sido perdonada: *Ecclesia semper reformata e reformanda*”. La práctica protestante podría ser definida como una alianza entre lo grave y la libertad. Ello explica que el 18% de quienes se dicen protestantes se nieguen a dar instrucción religiosa a sus hijos. “Lo que se ama por encima de todo en el protestantismo —comenta R. Mehl— es la libertad de espíritu que da.” Pero, añade, quizá existe “una categoría de creyentes que tienen una preocupación excesiva por la no directividad, un respeto por la libertad del niño sostenida por el temor a ‘manipularlo’ antes de que pueda realizar su elección de adulto”. Escrúpulo completamente extraño a la jerarquía católica, pero que obsesiona secretamente la conciencia de muchos padres católicos. Puesto que “es el Evangelio el que hace la Iglesia”, la relación con el texto permanece siendo el fundamento de la práctica protestante. Siempre según la misma encuesta, en todas las categorías consideradas, la lectura regular de la Biblia tiene un porcentaje claramente superior al de la práctica regular del culto. Por sólo tomar el ejemplo de los obreros, sólo cuentan con un 8,7% de practicantes regulares, pero un 28% de ellos leen regularmente la Biblia. Entre quienes *nunca* van al templo, el 41% son lectores regulares de la Biblia. Lo que sugiere a la sociología religiosa sustituir el concepto de “descristianización” por el de “excristianización” entendiendo por este último el hecho de que algunos se verían impulsados fuera de las prácticas cristianas (católicos o protestantes) en razón de determinados comportamientos del clero o de movimientos cristianos sin por ello perder la fe.

Ser cristiano hoy en día

¿Ha alcanzado la Iglesia de Francia su nivel más bajo de fieles? En efecto, se ha reducido cuantitativamente en relación a lo que fue, pero los “hijos” que le quedan no lo son por azar o interés. El amor a Cristo pasa por el amor al otro —al prójimo—, y la sociedad de consumo nos invita al autoconsumo hedonista. Se nos ordena ser cada vez más guapos, permanecer más jóvenes, invertir nuestro dinero en el mantenimiento (el mayor tiempo posible) de una apariencia que convenga al cuerpo de Narciso. ¿Dan la acumulación de las cosas y la “liberación sexual” un sentido a la vida? “No, responde el cristiano, la descristianización no es una liberación. Esta última se encuentra vinculada a la justicia y a la fraternidad entre los hombres. Desde la resurrección de Cristo, la muerte deja de ser un advenimiento que desemboca en la nada para entrar misteriosamente en la vida.” Así puede hablar quien cree en Dios. Por lo que respecta a quien no cree en Él… actúa en favor de la liberación del hombre con tanto fervor y eficacia como el creyente.

G. V.

¿Ser comunista? Una manera de ser

Somos los funcionarios de la humanidad.

HUSSERL

¿Qué es, a decir verdad, el socialismo sino la administración divinizada, investida con una creencia suprema y con un poder sin límites, a la que se suplica que extienda a los actos más íntimos de la vida privada la bienhechora dirección del Estado, y encargada, con su voluntad o en contra de ella, ya sea igualando las fortunas, ya regulando las vocaciones, bien depurando las consciencias, de volver sabios y felices a todos los hombres?

A. PRÉVOST-PARADOL, *Journal des débats*, 21 de diciembre de 1860

Afiliarse

La herencia judeocristiana

Los comunistas, a menudo denunciados como "fanáticos", responden que el anticomunismo también es una pasión. A la hora de escribir estas escasas páginas dedicadas a la vida privada de los comunistas, haremos nuestra esta advertencia de Tocqueville: "Escribo sobre la historia, no la cuento". La adhesión al Partido (con mayúscula, puesto que, a los ojos del neófito, es el único partido que cuenta) es incomprensible sin hacer referencia a la herencia judeocristiana. El paso de la escatología a la teología se explica por la nostalgia monística: reducir la diversidad fenomenológica a un principio unitario de explicación. Desde hace siglos el deseo predominante del pensamiento es conseguir que la humanidad sea maleable a la voluntad de algunos decisores que actúen con conocimiento de las causas y de los efectos. Prometeo lo intentó y fue castigado por su temeridad. La Iglesia pretendió moralizar sobre las necesidades; edificó una jerarquía meticulosa que atravesó los siglos, jerarquía de las funciones simbolizada por los colores (negro para el bajo clero, violeta para el obispo, rojo para el cardenal, blanco para el papa) y que tuvo que adaptarse a las circunstancias tanto más cuanto que no las dirigía. Se cuenta que, durante años, en las oficinas de *L'Humanité*, colgó en la pared un cartel con esta frase de Gabriel Péri: "He desempeñado mi profesión a la manera de una religión cuyo sacerdocio consistía en escribir todas las noches un artículo".

El comunista indochino Nguyên Tat Thanh hace suyo el seudónimo de Hô Chi Minh ("El que ilumina"), exhorta a sus camaradas a "desprenderse del hombre viejo",

predica la ascesis y dice que su admiración por Lenin no procedía “solamente de su genio, sino también de su desprecio por el lujo, de su amor por el trabajo, de la pureza de su *vida privada*”. En la *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, Marx escribe: “La religión es la realización fantástica de la esencia humana, porque la presencia humana no tiene realidad verdadera. La religión es el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de un mundo sin espíritu”. La religión, expresión simbólica del drama social y humano, es para Marx un esfuerzo fantasmagórico por alcanzar al otro en “otro mundo”. Su finalidad es sustituir esta comunicación que considera ilusoria por una relación interpersonal efectiva en la vida terrena. Ya se trate del “Judío errante” tal y como lo proyectaba escribir Goethe, del Gran Inquisidor de Dostoievski, del Samuel de Eugenio Sue, de *Ahasvérus* de Edgar Quinet, el tema es recurrente: la Iglesia es pecadora, ha traicionado la enseñanza de Cristo, y el pueblo cristiano siempre está dispuesto a crucificarle de nuevo, tal y como Brueghel el Viejo lo muestra en el *Cristo con la cruz a cuestas*. Hay, si nos atrevemos a decirlo, una sucesión que recorrer, lo que explica que tantos comunistas hayan llegado al cristianismo, algunos de cuyos adeptos vieron en el proletariado el vector de la redención, “El verdadero pensamiento comprometido es primero el pensamiento marxista. El comunista es la conciencia del proletariado (…). Es en él sin duda donde la unión del pensamiento y la acción es más íntima”, escribe J. Lacroix en *Esprit* (diciembre de 1944). El mitchourinismo era percibido como científicamente verdadero puesto que, al afirmar la herencia de los caracteres adquiridos por hibridación, “probaba” que el hombre podía transformar la naturaleza como el plan Davydov que, invirtiendo el curso de los ríos siberianos, pretendía convertir inmensos territorios siberianos en una fecunda Andalucía.

La tradición judeocristiana predisponía el materialismo ateo al culto de la personalidad. La Iglesia, sin dejar de ser lo que su etimología griega designa (ekklhnia, asamblea), incensó, en el sentido propio y figurado, al sucesor de san Pedro y lo elevó a un trono. La historia-narración, que no registra leyes sino que relaciona coincidencias, constata que toda revolución desemboca en el bonapartismo, ya se llame el bonaparte César, Cromwell, Napoleón, Stalin, Mao Tse-Tung o Fidel Castro, como si la conmoción de las estructuras incitase a los hombres, por mimetismo, a reencontrar su identidad en Stalin, “el hombre al que amamos más”, en Mao Tse-Tung quien debía hacer nacer a un “hombre nuevo” de las comunas populares del mismo modo que Dios creó a la mujer de la costilla de Adán. El PCF tuvo su ídolo, Maurice Thorez, a quien su biografía un poco “arreglada” presentó como un auténtico minero. El hombre no tenía esta experiencia mundial del comunismo que hizo de Palmiro Togliatti (un intelectual salido de las universidades) un estalinista intratable durante la guerra de España, después un cantor del policentrismo, finalmente el contestatario de la explicación simplista de los “excesos” del estalinismo por el psicologismo aplicado al organizador de su propio culto.

Faltaba a Maurice Thorez lo que Dominique Desanti llama bellamente “una vivencia pesimista”, que Togliatti había asumido en las altas esferas del Komintern.

El prestigio de la URSS en 1944

El aflujo de afiliaciones en el momento de la Liberación se explica por el prestigio inmenso de que entonces disfrutaba el Ejército rojo. Todos los franceses comprenden que si el desembarco ha podido tener lugar treinta y un meses después de la entrada en guerra de los Estados Unidos ha sido porque los ejércitos nazis han sido parcialmente aniquilados en las llanuras rusas. De los tres primeros planes quinquenales retenemos su eficacia: han dotado a la URSS de un ejército que, contra toda esperanza, después de los desastres del verano y otoño de 1941, fue capaz, mediante las grandes contraofensivas de noviembre sobre Rostov y del 7 de diciembre alrededor de Moscú, de invertir la situación militar y emprender la reconquista. Se ha llegado a poner en tela de juicio la veracidad de las grandes purgas de 1937-1938 que habrían liquidado a la mitad de los mandos superiores de la oficialidad. Si fueron ciertas, se pensaba, ¿cómo explicar este restablecimiento del que Hitler (quien acababa de transferir cuatrocientos mil hombres del frente del Este hacia el Oeste para proceder a la liquidación de la resistencia inglesa) fue el primero en sorprenderse? ¿No nos hemos dejado influir por la propaganda “burguesa”? Simultáneamente, Stalin acompaña a la historia que pretende labrar de una vulgata accesible a todos. Si releemos hoy en día sus escritos (suponiendo que fuesen suyos), ya se trate de aquellos que analizan los problemas de las nacionalidades, de los que se centran sobre cuestiones teóricas del marxismo-leninismo, sobre lingüística, asuntos económicos o de *El Hombre, el capital más precioso,* quedamos sorprendidos por su talento de vulgarizador. Supo extraer de la complejidad de los textos fundadores enunciados límpidos que correspondían tanto a las expectativas de las masas poco cultivadas como a las exigencias de los intelectuales deseosos de desprenderse de glosas abstrusas para lanzarse a una acción transformadora de la realidad.

El PCF en la Resistencia

El PCF se beneficia además de su acción durante la Resistencia. Tuvo en efecto durante bastante tiempo la tendencia a vanagloriarse de ser el “Partido de los fusilados”, cuyo número exageró, silenciando en cambio el periodo de incertidumbre que se extiende desde el pacto germano-soviético hasta el ataque alemán contra la URSS. Pero sería imposible minimizar su papel: acostumbrado a la clandestinidad, fue eficaz a partir del momento en que dejó de analizar la guerra en términos de lucha “entre rapaces imperialistas”, para percibir en ella una cruzada antifascista. Por otra parte, evitando enviscarse en las innumerables intrigas que oponían giraudistas y

gaullistas, los comunistas jugaron la carta gaullista, y F. Grenier fue el primero en exteriorizar la adhesión de un partido al general De Gaulle.

La paja y la viga

En fin, el bloque comunista no detentaba el monopolio de la iniquidad y el horror. En 1947, atraen la atención las masacres de Madagascar mientras que prosigue la interminable guerra de Indochina que, en los años cincuenta, hace de Henri Martin el mártir de la descolonización. Este marino de veinticuatro años es condenado a cinco años de reclusión por haber difundido una octavilla en la que podía leerse: “Nuestra sangre no está en venta y para defender vuestros millones sacrificáis nuestros veinte años (…). Ni un céntimo más ni un solo hombre para la sucia guerra (…). Marinos de Toulon, no nos hemos enrolado para ir a morir a Indochina para que salgan beneficiados los banqueros franceses”. En los Estados Unidos, la ley Taft-Hartley, votada en junio de 1947, obliga a todos los dirigentes sindicales a prestar un juramento de “no comunismo”, y el CID, primero reticente, después resignado, expulsa en 1949-1950 a doce sindicatos cuya dirección se presumía era comunista y pierde un millón de miembros. La Comisión de actividades antiamericanas, animada por el senador McCarthy pregunta, inculpa y detiene a “comunistas, antiguos comunistas o supuestos comunistas, que se encuentran privados de cualquier posibilidad de trabajo y del derecho de abandonar su país, pues su pasaporte les ha sido retirado”.

Las razones para afiliarse

El proletariado se afilia al partido por razones que atañen a su explotación. Recordemos que Bismarck se había atrevido a patrocinar una política que reforzaba el aparato del Estado fundado sobre estructuras tradicionales (la administración, el ejército, la justicia y las empresas capitalistas dinámicas) y reformas sociales, audaces para la época. En los años veinte, la legislación social francesa se encuentra muy retrasada en relación a la alemana. Y Hitler no hubiera atraído a sus filas a gran parte de la clase obrera si además, apoyándose en la gran industria, no hubiese desarrollado un sistema de “protección social” que los acuerdos Matignon están lejos de alcanzar. Añadamos que la viscosidad social es extrema, tanto en la sociedad francesa de los años veinte como en la de los años cincuenta y que el Partido, por la conmoción que quiere promover, hace esperar “trayectorias sociales” largas mientras que la sociedad en la que se desarrollan (salvo algunas excepciones determinadas) sólo autoriza la “reproducción”. “No porque se sea comunista se es forzosamente un tipo fabuloso. Conozco comunistas idiotas. Evidentemente… Es necesario trabajar con ellos. Pero a diferencia de otros idiotas, éstos son idiotas que son comunistas… Pero con o sin

idiotez toman parte en la transformación de la sociedad.” Tal es el testimonio de un obrero fresador.

Después de la escisión de Tours, el PCF se preocupó por atraer a sus filas a intelectuales cuya pertenencia a la *intelligentsia* burguesa (en otras palabras, sus condiciones “objetivas” de existencia) no predisponía a la afiliación. A partir de los años veinte se venera a Jean Jaurès, Romain Rolland y Anatole France. Henri Barbusse se afilia en 1923. Conoce mal el marxismo, funda el movimiento *Clarté* de donde sale la revista del mismo nombre. En este momento se afilian Georges Duhamel y Jules Romains. En 1928, Barbusse funda la revista *Monde* de la que Jean Guéhenno será redactor jefe. En 1927, cinco surrealistas, entre ellos Breton, Aragon y Eluard, se afilian al Partido que al parecer les acoge con reticencias. Después le toca el turno a Politzer, Lefebvre, Nizan, Léger, Picasso, Joliot-Curie, etc. La adhesión masiva de jóvenes intelectuales burgueses, en la inmediata posguerra, implica a menudo rupturas con la propia familia natural. Están fascinados por la ejemplaridad del obrero, al cual no pretenden sustituir a la hora de explorar, descubrir y asumir la vía revolucionaria. Un texto de Sartre escrito en 1948 evoca el entusiasmo del momento: “Totalmente condicionado por su clase, salario, naturaleza de su trabajo, condicionado hasta en sus sentimientos y pensamientos, es él quien decide sobre el sentido de su condición y la de sus camaradas, es él libremente quien da al proletariado un porvenir de humillación sin tregua o de conquista y victoria, según que decida resignarse o ser revolucionario”. Exceptuado Aragon, estos intelectuales han jugado el papel no tanto de decisores como el de testimonios de reconocimiento. El artista quería que nadie le dictase la manera de escribir o pintar. Se vio en marzo de 1953 cuando las *Lettres françaises* publicaron en primera página el *Retrato de Stalin* (muerto el 5 de marzo) dibujado por Picasso. La obra irritó a las altas instancias que juzgaron a su autor “vanidoso y pequeñoburgués” y la opusieron el *Retrato de M. Cachin* pintado por Fougeron, preferido porque, al ser fiel, pareció auténticamente “revolucionario” y porque no se enredaba en problemas “formales”.

Militar

La subsociedad comunista y sus posibilidades de carrera

“El hombre no es completamente bueno, ni completamente malvado”, escribía Maquiavelo, y G. Lefebvre afirmaba que lo que vuelve a una clase revolucionaria es la convicción de servir a la vez a sus intereses y a los de la colectividad. Para comprender la entrada masiva de los intelectuales “burgueses” en el PCF de la posguerra, conviene recordar que éste constituía una subsociedad que ofrecía a personas muy jóvenes puestos que en la sociedad global francesa fuertemente gerontocrática sólo son accesibles a personas de mayor edad. Para un hombre de

veinticinco años era gratificante dirigir los batallones de la UEC (Unión de estudiantes comunistas) durante la gran manifestación del 28 de mayo de 1952 contra “Ridgway la peste”, sucesor de Eisenhower en el mando del SHAPE. No lo era menos para un joven estudiante el ser gran reportero en *Ce soir* (diario de la noche con una tirada de 600 000 ejemplares) y recorrer los países del Este. “Se encuentra un eco inmediato que por otra parte os devuelve lo que habéis dicho con enormes amplificaciones. Esto os halaga (…). Nos convertimos en intérpretes de un grupo y se deja de ser un intelectual solitario”, recuerda Jean-Toussaint Desanti cuando evoca la guerra. En cuanto a saber si el partido delegaba poderes reales en estos tránsfugas, el mismo autor responde “sin dudar: el simulacro del poder”.

El militante tiene sus mitos y obligaciones. En los años cincuenta los menos ingenuos o los mejor informados (quienes han leído a Victor Serge y a Boris Souvarine) admiten el carácter despiadado de la represión estalinista. Sin embargo, la “familia comunista” no se conmueve fundándose en el tema del “rebasamiento” que a su vez reposa sobre tres argumentos: el mundo capitalista no se encuentra legitimado para dar lecciones de humanismo, puesto que se aferra, con los métodos de todos conocidos, a los jirones de sus imperios coloniales; el mantenimiento de un sistema coercitivo en la URSS se explica (es el segundo argumento) por las condiciones históricas, particulares y “objetivas” de este conjunto inmenso: 1914, Rusia es un país subdesarrollado; 1918, el país es devastado por la guerra; 1918-1921, la URSS es asolada por la guerra civil y lo es de nuevo en 1941-1945 por la Segunda Guerra Mundial mientras que los Estados Unidos, después de la guerra de Secesión, sólo han conocido sobre el territorio la guerra… de la prohibición; finalmente, puesto que se trata de crear un “hombre nuevo”, el cristianismo, que se aferra a esta idea desde hace dos milenios para desembocar en Auschwitz, debería guardar sus anatemas para uso interno (el papa ha excomulgado a los comunistas), y se recuerda que los alemanes, protestantes o católicos, pertenecen a la civilización cristiana. ¿Son Mitchourine y Lyssenko charlatanes tal y como lo afirma la prensa “burguesa”? Pero el heliocentrismo fue condenado por el papa Pablo V setenta y tres años después de la muerte de Copérnico, y Galileo, conminado a abjurar por el Santo Oficio el 22 de junio de 1633, vivió en residencia vigilada hasta su muerte por haber mantenido la afirmación de que la tierra “gira”.

El minero, “el hombre que más admiramos”

Si —como se ha recordado— Stalin es “el hombre que más amamos”, el minero es “el hombre que más admiramos”. En los años cincuenta, la profesión de minero se transmite aún de padres a hijos y, a los catorce años “se llega a ser minero joven”, por derecho —y orgullo— de herencia, si se puede decir. El minero, ejemplar y mítico, suscita tres obras “artísticas”: *La palabra minero, camarada*, colección de novelas cortas publicada por André Stil en 1949, la película de Louis Daquin *El amanecer*

(1949) y la exposición de André Fougeron *La tierra de las minas* (1951). En aquellos años, el 80% de la energía nacional proviene de la hulla, más de 300 000 personas trabajan en las minas de hulla y los mineros que se han atrevido a hacer la huelga del 27 de mayo al 9 de junio de 1941 simbolizan la resistencia obrera frente al nazismo. Maurice Thorez participa de este mito y se presenta como minero e hijo de minero (lo que es falso) y proclama: "¡Qué grandeza la de esta feroz lucha contra la materia, en este cuerpo a cuerpo perpetuo en el que el hombre, en cuclillas, a menudo tendido, en todas las posiciones de combate, arranca el carbón a la entraña de la roca que lo aprieta!" (*Action*, 22 de marzo de 1946). El minero, valiente, heroico, solidario, disciplinado, responsable, viril e indomable, lejos de ser aplastado por el destino, lo transforma en radiante porvenir. Es el hombre nuevo, el hombre comunista que Aragon definió en estos términos: "Quien pone al hombre por encima de sí mismo (…), quien no pide nada y quiere todo para el hombre". Más todavía: encarna "un tipo nuevo de intelectual" cuya estatua erige Laurent Casanova: "Cada uno de los actos de los mineros implica un esfuerzo de pensamiento sostenido y desarrollado, un método innovador de razonamiento que millones de proletarios han acumulado (…). El obrero se mueve ya sobre un nivel de pensamiento muy superior al alcanzado por cualquier ideólogo formado según las disciplinas burguesas, si permanece encallado en ellas". Todo minero, incluso si lo ignora, es ontológicamente comunista. Es el tipo ideal de proletario, y su ejemplaridad no puede menos que culpabilizar al intelectual pequeñoburgués. El minero se encontrará en el centro de la iconografía nueva que el Partido quiere promover. Fue en el XI Congreso (1947) cuando Laurent Casanova definió la política cultural. En el terreno pictórico, alegoría y símbolo son condenados como resabios de una ideología decadente. Se celebra el retrato, el paisaje industrial, el fresco histórico que conmemora la lucha de clases. Se dice claramente que el pintor debe alinearse "en las posiciones políticas e ideológicas de la clase obrera". Se denuncia el "formalismo", entendido como el primado de la forma sobre el contenido. Lo que importa es el argumento, la perfecta adecuación del significante al significado. Se cita la perentoria afirmación de Jdanov: "Todo lo que es verdaderamente genial es accesible, y tanto más genial cuanto más accesible a las amplias masas del pueblo". El realismo socialista debe representar la realidad en su desarrollo revolucionario. Debe mostrar no solamente el sentido de la lucha, sino también la "ineluctabilidad de su victoria". *Los parisinos en el mercado*, pintados por André Fougeron, tela expuesta en el Salón de otoño de 1948, responde perfectamente a estos cánones. El año 1951 marca la cumbre del "nuevo realismo" con la exposición en la galería Bernheim-Jeune de la serie de cuadros de Fougeron que llevan el título de *La tierra de las minas*. La severa crítica aparecida en *Le Monde* conforta al Partido en su convicción de estar en la "vía justa", puesto que indigna a la prensa "burguesa". Y en el Salón de otoño de 1951 es la apoteosis: la policía viene a descolgar siete lienzos acusados de "atentar contra el sentimiento nacional". A partir de ahora, la pintura comunista francesa queda encarnada en Fougeron quien, en su sección de *La*

Nouvelle Critique ("El pintor en su almena"), explica que los artistas burgueses se refugian en la abstracción, porque no pueden soportar lo real. El partido, como toda subsociedad, es una asociación de admiración mutua que impone como condición única la observancia de la *doxa*. Dos cuadros de *La Tierra de las minas* suscitan estos comentarios de Jean Fréville: "He aquí *La Desborradora*, una muchacha del país negro con su rostro de virgen florentina, sus atuendos de trabajo, su peinado que la protege contra el polvo del carbón, su valentía tranquila y esta mirada en la que la tristeza se mezcla con los sueños de felicidad… Una desborradora parecida a la que, maltratada por los CRS durante la huelga de 1948, les gritaba: '¡Rompedme la cabeza, no sacaréis lo que hay dentro de ella!'". A propósito de *El Pensionista*, donde Fougeron ha pintado a un viejo escuálido en el interior de una casa miserable: "Ha sufrido, ha dado su salud, sus pulmones y su sangre para enriquecer a los señores de las minas de hulla. Después de pasar toda una vida en el fondo de una mina, ya no le queda la fuerza suficiente como para finalmente aprovechar el sol, ni una jubilación suficiente como para cuidarse. Roído por la silicosis, achacoso, prematuramente envejecido, con un peso de menos de cincuenta kilos, marcado su rostro por rasgos alterados por su angustia pasada y presente, espera la muerte acurrucado en el rincón donde aún arde un débil fuego, mientras que, en su rostro de viejo luchador, los ojos continúan abrasando con una llama singular". Ni *La Desborradora* ni *El Pensionista* están, pues, resignados. A pesar del miserabilismo del estilo, se trata de una pintura que obedece a reglas enunciadas por Maurice Thorez: "Es preciso un arte optimista y orientado hacia el porvenir (…). A los intelectuales desorientados, perdidos en el dédalo de las preguntas, les damos certidumbres, posibilidades de desarrollo ilimitado. Les exhortamos a separarse de los falsos problemas del individualismo, del pesimismo, del esteticismo decadente y a dar un sentido a su vida vinculándola con la vida de los demás".

No era la primera vez que un "poder" quería imponer una pintura descriptiva, didáctica y finalmente proselitista. El arte de la Contrarreforma debió plegarse a estas normas; pero, por numerosas razones (el "más allá" que se ofrecía a la imaginación de los pintores, la aceptación de argumentos mitológicos, etc.), el arte postridentino conoció un auge extraordinario. La Iglesia tuvo a Rubens, el Partido a Fougeron. A partir de la muerte de Stalin, el PCF abandonó la línea del "realismo socialista". El XIII Congreso puso en cuestión la política cultural jdanovista, y el flexible Aragon fue el primero en criticar el arte de Fougeron.

La identidad del militante se construye y se perpetúa mediante la compleja combinación de dos fuerzas: una, de negación, le empuja a rechazar toda información que conteste la teleología marxista; la otra fuerza la extrae, si puede decirse, del odio que suscita en tanto que destructor potencial del orden establecido. Esta "manera de ser" se muestra en la siguiente confidencia que Jean-Toussaint Desanti dice haber recibido de Laurent Casanova: "Sí, el Partido es algo que exige muchos sacrificios, pero también da mucho poder, y no solamente sobre los miembros del partido, sino

sobre toda la sociedad, pues ¿no es ser criticado, deshonrado, una confirmación del poder que se ejerce?”. Henos aquí, de nuevo, confrontados con el enigma del “núcleo duro” de la vida privada: el secreto del militantismo. Limitaremos nuestra reflexión al periodo de la guerra fría.

La negación de lo “real”

Ya se trate de la liquidación de los *kulaks*, de los procesos y purgas de la preguerra, del antisemitismo en la URSS el militante de los años cincuenta “sabía” o podía saber. Boris Souvarine, “comunista durante ocho años y anticomunista durante sesenta”, según el testimonio de Alain Besançon, desde el momento de su expulsión del PCF en 1925 no dejó de desmontar y criticar los mecanismos del estalinismo totalitario. Su biografía de *Stalin*, publicada en Francia en 1935 y subtitulada *Visión histórica del bolchevismo*, pasó casi inadvertida (un panfleto lleno de exageraciones, se decía). Emmanuel Le Roy Ladurie verá en esta obra “uno de los grandes libros del siglo”… pero esto sólo ocurrió en 1977 cuando se reedita. Los escritos de Victor Serge y los numerosos testimonios sobre la liquidación del POUM y de los trotskistas durante la guerra civil española podían ser leídos por cualquier militante. En el número de *Temps Modernes* de enero de 1950, bajo la firma común de Sartre y Merleau-Ponty, puede leerse: “Así, pues, ha quedado sentado que los ciudadanos soviéticos pueden ser deportados durante las investigaciones, sin juicio y sin límite de tiempo (…). También ha quedado probado que el aparato represivo tiende a constituir en la URSS un poder independiente (…). Es probable que, teniendo en cuenta el volumen de los astilleros del canal Báltico-Mar Blanco y del canal que va de Moscú hasta el Volga, el número total de detenidos se cifre en millones, para unos en diez millones, para otros en quince”. Desde su fundación en febrero de 1948 el *Rassemblement démocratique révolutionnaire* (RDR) se impone la tarea de arrojar luz sobre lo ocurrido en los campos soviéticos. David Rousset, resistente, deportado, cofundador del RDR con Sartre y Camus, publica sus abrumadores documentos sobre la URSS. La prensa comunista le acusa de mentiroso.

No solamente había voluntad de no saber, hecho que no era nuevo puesto que eran muchos quienes decían haber descubierto las atrocidades nazis en 1945, sino que, paradójicamente, los grandes procesos de posguerra (Rajk, Slansky, etc.) ayudaron al militante francés a reafirmarse en su estalinismo. Así se desprende del testimonio de Dominique Desanti: “Según la lógica estalinista, no podía haber en estos procesos ‘contradicción honesta con la sabiduría que emanaba de todos los círculos concéntricos del centro moscovita’, según la expresión de Savarius. Puedo decir que me volví completa y profundamente estalinista a través de los procesos y de la explicación pública que di de ellos”.

El mismo autor dice haber escrito *Los estalinistas* “para mostrar cómo y por qué, cuando viene la necesidad de creer, se puede rechazar cualquier información que

pueda destruir o empañar la fe". Y a la pregunta que plantea: "¿Me habría convencido el *Archipiélago Gulag* si se hubiese publicado en la época?" responde: "No, no habría creído en él, porque nadie acepta perder la esperanza en la inexorable demostración de la necesidad. La URSS era nuestro Salvador, nuestro mito. Por el contrario, a los nazis los habíamos conocido".

Mientras que en 1954 prosigue la fuerte recuperación económica, Maurice Thorez publica en enero de 1955 *La situación económica de Francia, engaños y realidades* donde, contra toda evidencia, denuncia la "pauperización absoluta" de la clase obrera. En este *addendum* a la Vulgata comunista encontramos la misma voluntad de negación. Este tema será una constante durante los diez años siguientes. "La experiencia ha verificado, ha confirmado enteramente, la ley que afirma la tendencia hacia la pauperización absoluta y relativa." "En la Francia de hoy en día, los salarios por hora tienen en general un poder adquisitivo de algo menos de la mitad de lo que tenían antes de la guerra." "Puesto que la gorra, llevada no hace mucho por los obreros, se vuelve demasiado cara, se prefiere sustituirla por una simple boina." "El trabajador parisino come menos carne que bajo el Segundo Imperio." Estas afirmaciones redundantes del secretario general son apoyadas por los economistas del Partido: en *Economía y Política* (enero de 1965) J. Kahn "prueba" que entre 1957 y 1962 el descenso del poder adquisitivo alcanza una media del 6 al 9%. El INSEE, que no es necesariamente una filial de la CIA, da las cifras siguientes en relación a las familias obreras: el porcentaje de posesión de un automóvil pasa del 8% en 1954 al 61,1% en 1969; del 0,9% de familias con un receptor de televisión (media nacional: 1%) en 1954 se pasa al 71,3% en 1969; del 3,3% al 80,5% por lo que respecta al refrigerador; del 8,5% al 65,5% por lo que hace a la lavadora (siempre durante el mismo periodo). La Francia pobre empieza a circular en coche y a convertirse en propietaria de su vivienda. Entra la sociedad del crédito, y es esto lo que inquieta al PCF: las letras mensuales corren el riesgo de hacer disminuir la combatividad obrera y, a partir de los años sesenta, la televisión implicará un absentismo creciente en las reuniones de la célula y en los *meetings*.

Esta negación de lo real no es algo que caracterice al militante comunista. Es constitutiva de la vida privada: no se quiere ver la infidelidad del cónyuge, conocida por un entorno que se burla de la felicidad del cornudo, "no se quiere saber" que el hijo se droga, etc. Y, en el plano político (por sólo tomar un ejemplo relativo al "mundo libre"), fue necesaria toda la obstinación de las "madres de mayo" para que la sensibilidad occidental tomase conciencia de que el "orden" reinante en Buenos Aires descansaba sobre las torturas y las desapariciones, es decir, sobre el terror. Se niega lo que se exhibe, menos para convencer al otro que para tranquilizarse. ¿Por qué Rajk y Slansky confesaron? Para el comunista la respuesta es simple: "Porque eran culpables". ¿Por qué la bruja ha confesado tener tratos con Belcebú? "Porque es cierto", respondía ayer el inquisidor que debía continuar llenando las hogueras para justificar las anteriores ejecuciones. "A poco que se sienta al Otro, al Adversario, a

muchos de los argumentos que os afectan, por reacción uno se vuelve sectario y violento. Ello explica que el sectarismo sea especialmente virulento durante el periodo de la guerra fría”, confiesa Jean-Toussaint Desanti. Pero este engranaje por sí solo no habría bastado si los militantes no hubiesen estado fuertemente unidos por el odio que provocaban, tanto es así, que éste es prueba de “reconocimiento”.

El comunista, indispensable “enemigo del interior”

De los comunistas franceses, presentados y percibidos como la encarnación del mal absoluto, autores a pesar suyo de la unidad nacional, se ha dicho que eran lacayos a sueldo de potencias extranjeras responsables de la pérdida del Imperio que buscan la alienación total de los franceses mediante el lavado de cerebro o el *knut*, personas desprovistas de cualquier moral política (puesto que “el fin justifica a los medios”), saboteadores de cualquier reforma susceptible de desmovilizar a la clase obrera para la mejora de su condición, personas orientadas al exterminio del humanismo cristiano y a la sovietización eslavizada de todo el planeta, personas que se preparan por doquier a asestar “golpes de Praga” jugando con la ingenuidad de los socialistas… Resulta de todo ello la creencia de que la primera función del PCF es incitar a tener por verdadero lo contrario de lo que afirma, puesto que es el partido de la mentira. Basta que diga que la aceptación del plan Marshall incluye a partir de ahora a Francia en la esfera de influencia americana para que sus adversarios lo nieguen por la simple razón que lo diga. El hecho de que el PCF sea el “partido del extranjero” prueba que los demás partidos lo son de la “única Francia”. Ahora bien, el PCF —como los demás partidos— siempre ha enseñado verdaderas y falsas certidumbres. Cuando negaba la existencia del Gulag, decía igualmente que la guerra de Indochina era algo diferente a asesinatos perpetrados por algunos fanáticos entrenados en China y pagados por Moscú. Cuando denunciaba la “pauperización absoluta”, era el único partido que estudiaba seriamente las raíces del anticolonialismo. Pero entonces era el “enemigo” indispensable para la cohesión del pueblo francés, que tendía a constituir, como señala acertadamente Herbert Marcuse al que seguimos en este punto, al conjunto societario como comunidad de defensa.

“Las instituciones libres rivalizan con las instituciones autoritarias para hacer del enemigo una fuerza mortal *en el interior* del sistema (…). El enemigo se encuentra allí permanentemente (…). Se encuentra presente en el estado normal de los asuntos. Es tan amenazador en tiempos de paz como en tiempos de guerra (incluso quizá sea más amenazador en tiempos de paz).”

Podría escribirse un volumen entero con enunciados que profieren este odio estructurante. Aquí nos contentaremos con algunas citas. Comienzos de 1954, Georges Duhamel escribe: “Marruecos, Túnez, Argelia… Allí todo conspira contra Francia: las fuerzas del Islam, las del comunismo” (*Le Figaro*, 5 de febrero de 1954). ¿A quién imputar la insurrección de la fiesta de Todos los Santos de 1954? Respuesta:

“A una agitación nacionalista alentada por el comunismo” (*Le Figaro*, 12 de noviembre de 1954). “El Politburó es un callejón sin salida del que sólo se puede salir gracias a los buenos oficios del empresario de Pompas fúnebres” (Bedell Smith en *Le Figaro* de 9 de noviembre de 1952). “Se ha presentado al *knut* al pueblo de tal manera que éste se flagela a sí mismo en nombre de la libertad” (un periodista de *Le Figaro* a su vuelta de la URSS, 6 de enero de 1947). “Una ocupación por las hordas mongolas y tártaras sería más cruel que la de los ejércitos de Hitler: crímenes, violaciones, incendios, robos. La deportación en los campos de trabajo sería aplaudida por los colaboracionistas Duclos y Lecoeur, dignos sucesores de Laval y Henriot. Electores comunistas, sed consecuentes. Haced vuestra maleta e id a cumplir vuestro STO[45] a Siberia” (*Le Populaire*, 16 de abril de 1951).

Le Figaro (12 de enero de 1951) recoge estas palabras de una muchacha francesa que ha vivido en Bucarest: “Aquí el hombre no tiene santos, ni dios ni ángeles. Para él no hay paraíso, pero el Partido le suministra, en lugar de las estrellas del cielo, grandes estrellas rojas que coronan el techo de las casas y que transforman en gotas de sangre incluso a la lluvia del cielo que cae sobre este infierno”. “Los conquistadores rusos, cuyo reino es terriblemente de este mundo, se sirven del poder que el marxismo puede ejercer sobre los espíritus para extender su dominio sobre los cuerpos y la materia (…). Debemos oponernos con todas nuestras fuerzas a esta ideología porque está al servicio del paneslavismo (…). América por su parte no ataca nuestra fe religiosa ni nuestra concepción del hombre” (François Mauriac en *Le Figaro* del 23 de enero de 1948).

En favor del rearme de Alemania: “Aprovechémonos del terrible recuerdo que han guardado los alemanes de la invasión rusa de 1945 y de su repugnancia ante el comunismo” (*Le Figaro*, 11 de noviembre de 1949), etc.

La subsociedad comunista controla la vida privada

La subsociedad comunista se presenta como una “gran familia”. Está fundada sobre la familia. La frontera entre la vida militante y la vida privada es desvaída. Los matrimonios entre comunistas son frecuentes. La ascética moral comunista es una prolongación de los principios judeocristianos. Se puede no estar casado, pero las parejas deben mantener su vinculación durante mucho tiempo. Se condena el adulterio, sólo se admite el divorcio si uno de los cónyuges no es comunista. Se admite entonces que la vida conyugal es imposible. El donjuanismo es considerado como una actividad deplorable, pequeñoburguesa, que sustituye la actividad orientada al servicio del Partido —la revolución— por preocupaciones erótico-sentimentales que deben permanecer siendo subsidiarias. Las altas instancias, como Savonarola en Florencia, velan por el mantenimiento del orden moral. “Ignoraba todavía, al conocer pocos ‘cuadros’ del aparato, la inquisición de la vida privada, los amores decapitados bajo orden, los responsables ‘devueltos a la base’ por haber mantenido alguna

relación sentimental peligrosa… o simplemente porque la mujer, buena militante, se había quejado de las costumbres indignas de un comunista.” La existencia familiar queda enteramente subordinada a las exigencias de la militancia: la utilización del tiempo es una utilización que exige dedicación plena, y para el cónyuge no comunista es difícil, incluso imposible, coexistir con una persona tan enteramente comprometida. “Se ve al Partido como una gran cosa… De hecho son pequeños trabajos… Llevar cien mil tíos al Palacio de los Deportes para el Programa común, eso es algo que no se hace solo. ¡Hemos puesto los medios para que esto haya sido posible!” Ello explica que para numerosas parejas de militantes el modelo venga dado por el puritanismo conyugal de “Maurice y Jeannette”. Jeannette Vermeersch, hija de un minero alcohólico y de una madre lavandera en casa de “burgueses”, gustaba decir: “Haber vivido la infancia como uno de los personajes de Zola, te juro que es algo que no se olvida fácilmente. Para mí *Germinal* es algo más que una novela”. Jeannette, compañera ejemplar de “Maurice”, se pronuncia entusiásticamente a favor del parto sin dolor que viene de la URSS pero condena vigorosamente la contraconcepción que incitaría al libertinaje, ocupación típicamente pequeñoburguesa e indigna de un comunista. Jeannette y el Partido son resueltamente natalistas: las parejas comunistas deben procrear futuros pequeños comunistas. Sobre este punto no dice nada que contradiga el mensaje de la *Humanae Vitae*.

Y es aquí donde alcanzamos la contradicción más sutil de la subsociedad comunista: su isomorfismo con la sociedad global, es decir, su no contradicción con ella. Los numerosos testimonios de antiguos miembros del Partido convergen sobre esta constatación fundamental: el militante debe ser excelente profesional, buen marido, buen padre de familia, en pocas palabras, “normal”, conforme al tipo ideal salido del judeocristianismo, conformista. Se trata, pues, de “cambiar la sociedad establecida imponiendo a los militantes la observancia de un comportamiento acorde a las reglas de aquella sociedad. Los ‘originales’, tan numerosos en las estructuras de acogida anarquista: bastardos, jorobados, pederastas, coleccionistas de mariposas, drogadictos, fetichistas, todos aquellos a quienes obsesiona su problema personal, todas las minorías culturales sexuales, filosóficas, los que ‘aman demasiado’, ya sea la música, el cine, el campamento, no se encuentran a gusto en las organizaciones comunistas”. Es este conformismo añadido a la antigüedad militante lo que permite convertirse en “permanente”, y continuar siéndolo, y para continuar siéndolo conviene perseverar en esta manera de ser so pena de ser “devuelto a la base”, consiguientemente, tener que retomar una actividad profesional abandonada desde hace muchos años. Pues el estado mayor del PCF —es su originalidad— no está constituido por prudentes antiguos alumnos de la Escuela nacional de administración, “separados” durante algunos años de sus cuerpos de origen y siempre en condiciones de encontrar allí la seguridad. Jerarcas del partido y miembros permanentes son a menudo antiguos obreros: la perspectiva de reencontrar la fábrica no suscita excesivo entusiasmo, de ahí esta “resistencia hastiada” de la que habla Annie Kriegel que

permite aguantar, de ahí también los errores de la oficina política y sus virajes espectaculares. Philippe Robrieux, antiguo militante convertido en biógrafo crítico de Maurice Thorez, cree que el rasgo característico del PCF es “el culto monárquico y religioso al jefe a quien se presenta como un nuevo guía supremo situado por encima de todos los demás militantes del partido”. Encontramos también este “culto monárquico” en las formaciones gaullistas que se han sucedido a partir de la Liberación. El ídolo no es el mismo, la liturgia comparable.

A pesar de su isomorfismo, la subsociedad comunista no se ha integrado en la sociedad global. Desde este punto de vista, su historia invalida estas palabras de G. Sorel: “La experiencia no ha tardado en mostrar que los anarquistas tenían razón y que, al entrar en instituciones burguesas, los revolucionarios se transformaban adquiriendo el espíritu de estas instituciones: todos los diputados dicen que nada se parece tanto a un representante de la burguesía como un representante del proletariado”. El PCF no ha conocido el destino de la socialdemocracia alemana, y ninguno de sus líderes ha mantenido estas palabras de Eberg: “Odio la revolución tanto como el pecado”. No se ha diluido en la sociedad “burguesa”, pero la subsociedad que ha formado ha ofrecido a sus permanentes y militantes tales satisfacciones que finalmente éstas les han separado de la meta final que era “la lucha final”. En otras palabras, el PCF, aunque acusado de estar “enfeudado en Moscú”, es por encima de todo francés: el síndrome de la denegación, la preferencia concedida a la vulgata en detrimento de los textos fundadores, el apego a las estructuras jerárquicas, la infalibilidad de Quien ocupa el vértice de la pirámide, son rasgos que tanto pueden predicarse del catolicismo como del comunismo.

Si queremos afinar aún más el análisis e intentar aprehender este núcleo de la vida privada que constituye la historia del pensamiento, se puede sostener la tesis —es la nuestra— de que el isomorfismo del PCF se manifiesta con una especial evidencia en su adhesión a esta auténtica liquidación de la dialéctica operada por la vulgata estalinista. Los franceses eran alérgicos a la dialéctica, y aunque incesantemente se preguntan si “la situación es revolucionaria”, rechazan la tesis del paso “del inferior al superior” por una emergencia brutal y caótica de las contradicciones, en pocas palabras, por un proceso revolucionario. Mucho antes de que Martin Malia sostuviera la tesis de “la burocracia ideocrática universal”, Henri Lefebvre escribía: “Los marxistas rusos, al recoger los restos de realidad social y política en el seno de un caos indescriptible, en un país de predominio campesino entre 1917 y 1920, se han servido de la ideología marxista en un sentido nuevo, imprevisto, por otra parte fecundo. La doctrina que se decía acusadora y negadora de lo existente, se transformó en justificadora de lo existente, por otra parte realmente nuevo, pero que no era lo que esperaba la crítica radical de lo existente anterior”. Si se admitía con Stalin que los primeros planes quinquenales habían establecido una sociedad socialista, hacía falta igualmente admitir que ésta era la copia de un modelo societario más perfecto —el comunista— y que este nacimiento sólo podría tener lugar (en buena doctrina

marxista) en el traumatismo de un engendramiento doloroso. Stalin, como todo dictador, era hombre de orden. Ello explica que en *Los problemas económicos en URSS*, especie de testamento político, escriba: “Bajo el socialismo las cosas no desembocarán en un conflicto entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, pues la sociedad tiene la posibilidad de asegurar, en tiempo útil, la correspondencia entre las relaciones de producción retrasadas y el carácter de las fuerzas productivas”. Consiguientemente, la ley de correspondencia perfecta es una ley tendencial en régimen socialista. Se trata de una categoría normativa y que ha dejado de ser descriptiva y crítica como ocurría en Marx. Esta extraordinaria valorización de la superestructura (una decisión política puede modificar las relaciones de producción, como lo “prueba” la colectivización de las tierras llevada a cabo “sin conflicto”, lo que muestra que Stalin no carecía de humor negro ni del sentido de la lítote) conduce a la conclusión de que el desarrollo de la URSS, bajo la dirección del Estado socialista, es un progreso continuo, ineluctable: ¡es el “progreso” de los enciclopedistas, el de los socialistas utópicos, es el progreso francés! Esta muerte de la dialéctica se enuncia de manera explícita en una frase del *Manual de economía política*, publicado en 1954 en la URSS: “La ley económica del desarrollo de la sociedad socialista es la ley de correspondencia obligatoria entre las relaciones de producción y el carácter de las fuerzas productivas”. Este marxismo, convertido en un empirismo organizador y “progresista”, no podía menos que satisfacer al intelectual francés. Pero estaba tan próximo del pensamiento conservador (en el sentido inglés del término, “Soy conservador para conservar lo que es bueno, y radical para cambiar lo que es malo”, decía Disraeli) que facilitaba el alejamiento.

Abandonar

Crítica del elitismo bolchevique

La bolchevización de un partido revolucionario tal y como la teorizaba Lenin en *¿Qué hacer?*, tal y como la III Internacional la impondrá al PCF tres años después de la escisión de Tours, es completamente extraña a la tradición socialista francesa, sucesivamente blanquista y jauresiana, es decir, una tradición que concedía un amplio espacio al espontaneísmo y a la posibilidad de entente con algunos partidos “burgueses” para mejorar la condición obrera. Varlin, definiéndose como “colectivista antiautoritario”, recusa el modelo de un “Estado centralizador y autoritario que nombraría directores de fábricas, de manufacturas, de establecimientos de reparto. Estos directores nombrarían a su vez a los subdirectores, contramaestres, etc. (lo que conduciría) a una organización jerárquica piramidal del trabajo en la cual el trabajador no sería más que un engranaje inconsciente sin libertad ni iniciativa”. No volveremos aquí sobre la polémica que enfrentó a Marx

con Bakunin en el seno de la I Internacional ni sobre su prolongación en la controversia Lenin-Rosa Luxemburgo, quien en definitiva no hizo más que confirmar la tesis de *¿Qué hacer?* que anunciaba el reinado de una burocracia totalitaria, puesto que en *La Revolución rusa* que escribió en la prisión berlinesa en 1918 pueden leerse líneas proféticas: "La libertad es siempre la libertad de quien piensa de otro modo (…). La dictadura del proletariado debe ser la obra de la clase y no de una pequeña minoría dirigente que actúa en nombre de la clase (…). Sin elecciones generales, sin libertad ilimitada de prensa, de reunión y de discusión (…), algunas docenas de dirigentes del Partido (…) dirigen y gobiernan (…). Entre ellos la dirección se encuentra en realidad en manos de una docena de hombres, y una elite, escogida en la clase obrera, es convocada de vez en cuando para aplaudir los discursos de los jefes y votar unánimemente las resoluciones que le son presentadas". Gramsci, para quien el marxismo es una filosofía de la praxis y la praxis la unidad de la teoría con la práctica, al constatar la sincronía entre la liquidación de los últimos vestigios de la libertad en Italia por parte del fascismo y un proceso semejante acaecido en la URSS y llevado a término por los bolcheviques, se atreve a escribir a los dirigentes del PCUS para conjurarles a no quebrar "mediante medidas excesivas" la dialéctica democrática en el interior del Partido.

¿Clase contra clase, una coalición antifascista?

Después del Congreso de Tours la mayoría de los militantes socialistas prefiere que el PCF se integre en la SFIO que se había mantenido. Es el periodo socialdemócrata del PCF, y el militante aprecia en el "injerto bolchevique" la posibilidad de resistir al proceso de integración en la sociedad "burguesa" que había conocido la socialdemocracia alemana. Pero, en esta subsociedad donde se abole toda frontera entre vida privada y vida militante, el socialista francés no se siente cómodo. Abandona. Y la subsociedad se convierte en microsociedad, secta, cuyos efectivos pasan de 120 000 en 1920 a 28 000 en 1934. El PCF se aísla de los partidos de izquierda, y el militante debe defender la estrategia de clase contra clase mientras que la institucionalización del fascismo italiano y la ascensión del nazismo prueban la ineficacia de la práctica ultrabolchevique y la oportunidad de una vasta coalición antifascista. En agosto de 1932, Barbusse y Rolland reúnen en Amsterdam el primer Congreso mundial contra la guerra imperialista, y, en junio de 1933, se desarrolla en la sala Pleyel el primer Congreso antifascista europeo mientras que el PCF, reducido a su gueto, replantea la eterna pregunta: "¿Cuándo tomaremos el poder?" Maurice Thorez, secretario general (desde 1930) del PCF convertido en un partido-bisagra, encontró en las jornadas de febrero de 1934 la ocasión de sustituir la plataforma "unitaria" frente al capitalismo (que no unificaba a nada ni a nadie) por la plataforma frente al fascismo y "de defensa de las libertades republicanas" que, correspondiendo a una expectativa, reactivaría los efectivos. Será necesario esperar quince meses

(agosto de 1935) para que el VII Congreso de la III Internacional ratifique este cambio de rumbo: se abandona la estrategia de lucha de clases para predicar la unidad con la socialdemocracia y la pequeña burguesía en la lucha antifascista. En las elecciones de 1936, el PCF experimenta los resultados de su viraje: 1 468 000 votos y 72 diputados (contra 783 000 votos y 10 diputados en 1932), y el número de sus militantes se aproxima a los 300 000 en noviembre de 1936 sin que por eso haya renunciado a lo que Annie Kriegel llama “su radical extranjería”.

¿Cuándo la situación es “revolucionaria”?

Partido “extranjero” que reúne a militantes no comparables con los de los demás partidos.

El comunista milita en el seno de la empresa, donde su presencia y discurso le exponen al riesgo permanente del despido. Milita fuera de su tiempo de trabajo: reuniones de célula, pegado de carteles, puerta a puerta, etc. Milita en el seno de su propia familia, lo que a menudo le acarrea conflictos y rupturas. Sobre todo se agota “explicando” las directivas venidas de arriba, y que le son dictadas sin ninguna información previa. Se le prohíbe toda esperanza de promoción en esta sociedad “burguesa” de la cual afirma ser el sepulturero.

Se le reprocha ser el prosélito de una sociedad totalitaria, pero su existencia cotidiana expresa una totalidad del compromiso político. ¿Quién puede asumir durante mucho tiempo una ascesis de esta naturaleza? ¿El hombre nuevo? Pero ¿puede nacer sobre el “estiércol capitalista” que progresivamente ofrece a los proletarios una parte nada desdeñable de las delicias de la sociedad de consumo?

Se comprende que la historia del PCF se caracterice por el *turnover*. Todos los años, sobre todo en cada “crisis”, se producen dimisiones y adhesiones. La permanencia de los efectivos (cuando existe) no debe hacer olvidar que, excepto los permanentes, un núcleo duro de militantes, los comunistas del momento presente no coinciden con los de la víspera ni con los del día siguiente.

Dejar el partido es un desgarro (se pierden los amigos, ¿se harán otros?) y un riesgo (las sirenas del anticomunismo están dispuestas a cogeros a cambio de la narración de vuestros sufrimientos y la confesión de vuestro rencor).

En efecto, el militante se siente diferente, sin duda superior, porque su horizonte no se limita a la Vuelta a Francia, al fútbol y a la “gran comilona”: participa en un proyecto redentor de la humanidad pero ¿cuándo llegará esta parusía laica? ¿Cuándo será la situación revolucionaria? Deja rápidamente de serlo, durante el periodo inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial, después de la victoria de la represión en Alemania y del fracaso de las grandes huelgas en el norte de Italia. ¿En 1936? No lo es; la defensa periférica de la URSS y el riesgo de un alzamiento de tipo franquista imponen la moderación. ¿La liberación? La presencia de las tropas aliadas y las directivas de Moscú imponen el tripartidismo. ¿Mil novecientos cuarenta y siete

y el despido de los ministros comunistas? Los americanos están siempre ahí, con sus tropas, su ayuda interina y pronto con el plan Marshall. ¿Mil novecientos cincuenta y ocho? Los partidos políticos no ocultan su satisfacción al poder descargar sobre el general de Gaulle la tarea de resolver el "problema argelino", y el PCF no convence a nadie asimilando gaullismo y fascismo.

¿Mil novecientos sesenta y ocho? Es una rebelión lúdica de los niños mimados de la burguesía que nada tiene que ver con la lucha de clases. Durante los sesenta y cinco años de existencia del PCF la situación nunca ha sido "revolucionaria". Entonces el militante se cansa de esperar siempre y ya no soporta las chanzas de los partidarios ("realistas") del disfrute inmediato.

Parusía secularizada y "socialismo real"

Y ¿cómo justificar lo que ocurre en la patria del "socialismo real" y las directivas que emanan de ella? ¿Las grandes purgas de la preguerra? Los acusados eran culpables, puesto que han confesado. ¿El pacto germano-soviético de agosto de 1939? Es el desconcierto y la hemorragia de militantes. La eficaz participación del PCF en la Resistencia lo rehabilita. En 1946, es el apogeo: con el 28,6% de los sufragios y 166 diputados en las elecciones legislativas de noviembre, el PCF es el primer partido de Francia en número de votos y escaños. Algunos años después viene de la URSS la nueva vulgata: el CME, o capitalismo monopolista de Estado; el capitalismo se estanca puesto que el XIX Congreso del PC de la URSS acaba de afirmarlo. La periodización de esta crisis ineluctable es la siguiente: 1917, primera etapa, con el nacimiento de un Estado socialista. 1945-1949, segunda etapa con la extensión del campo socialista que va desde la línea Oder-Neisse al Mar de China. A partir de 1950, tercera etapa: el movimiento mundial de emancipación de los pueblos colonizados inaugura el paso al socialismo a escala planetaria. El capitalismo ha entrado en un proceso de autodestrucción irreversible: fin del auge de las ciencias y las técnicas, retroceso de la producción, descenso de la tasa de ganancia provocada por acumulación ampliada, etc. Año 1956: es el octubre polaco y el noviembre húngaro. Comentando el aplastamiento de la insurrección húngara *L'Humanité* pone el titular de: "La sonrisa de Budapest". G. Mury confía a J. T. Desanti: "Pero esto no puede ser verdad porque, si lo fuera, mi vida, nuestras vidas, perderían su sentido. Además es imposible". Era verdad y era posible. "Todo se ha hundido —relata Jean-Toussaint Desanti—, no fue un incendio, sino un temblor de tierra." Y el abandono del partido por parte de numerosos militantes se ha acelerado también a causa del análisis que impone el PCF sobre la vuelta al poder del general De Gaulle. En el número de junio de 1958 de los *Cahiers du communisme*, Roger Garaudy recuerda que "el RPF presentaba las características sociales de un partido fascista" y, en el número de agosto del mismo mes, Maurice Thorez afirma que, "desde el 1.º de junio, Francia conoce un régimen de dictadura personal y militar que le ha sido impuesto

por la fuerza y la amenaza (…). Los ‘síes’ del 5 de octubre serán ‘síes’ al fascismo”. El PCF decreta la movilización general de todos sus militantes, les pide que renuncien a sus vacaciones y que dediquen los meses precedentes al referéndum a “la lucha contra la dictadura (…), pues en ello va el porvenir de nuestro pueblo, el porvenir de nuestro país”. Los franceses se van tranquilamente de vacaciones y el 5 de octubre la nueva Constitución es refrendada por el 79,25% de los votos emitidos. En las legislativas de noviembre, el PCF sólo obtiene el 20,5% de los votos, y la nueva ley electoral, pragmáticamente impuesta por los gaullistas (escrutinio uninominal mayoritario a dos vueltas), reduce su representación a 10 diputados (mientras que los independientes, con el 15,4% de los votos, obtienen 130 escaños).

Dos años más tarde, el brutal recuerdo de los cooperantes soviéticos que trabajan en China entierra el sueño ecuménico que expresa la segunda etapa del CME.

En mayo de 1968, el PCF denuncia una probable entente entre *gauchisme*, CIA y tecnocracia. En el número de septiembre de 1968 de la *Nouvelle Critique*, Pierre Juquin escribe: “La gran burguesía es experta en manipular el *gauchisme*. Leed *Le Monde*. Escuchad Europa n.º 1. Comienzan a filtrarse algunas informaciones sobre el papel del Ministerio del Interior y de la CIA en los sucesos de mayo (…). Muchas veces se opera una profunda conjunción entre *gauchisme* y tecnocracia: es el caso del PSU y de la dirección Geismar-Herzberg del SNE-Sup (…). Los *gauchistes*, siempre demagogos, son los peores enemigos del pueblo”. El general De Gaulle, en su discurso radiado del 30 de mayo a las 16.30, anuncia la disolución de la Asamblea Nacional, y una media hora después, R. Ballanger, presidente del grupo comunista, anuncia que en el juego electoral participará el PCF, del que el viejo general acaba de decir que, “en medio de la desesperación nacional, quiere imponer el poder del comunismo totalitario”. En agosto de 1968, las tropas del Pacto de Varsovia invaden Checoslovaquia, salida estival a la “primavera de Praga”. Abreviemos: la firma del Programa común (26 de junio de 1972), su ruptura (23 de septiembre de 1977), la invasión de Afganistán (1979), la requisitoria del candidato Marchais contra su adversario socialista en la primera vuelta de las presidenciales de 1981, la coalición de estos dos últimos en la segunda vuelta, la participación de ministros comunistas en el gobierno Mauroy, su negativa a entrar en el gobierno Fabius y otros muchos acontecimientos obligan al militante a modular su discurso… o le incitan a abandonar el Partido.

¿Renegar?

Hubo quienes “creían en él” y quienes, al dejar de creer, abandonaron discretamente el Partido. Stalin, Mao, Castro fueron quizá unos modelos que, durante años, justificaron la esperanza del militante en un mundo que dejaría de estar

dominado por la tragedia, la impotencia y la ilusión. Hubo quienes, en su postadolescencia, visitaron el Partido antes de que cualquier preocupación de carrera les incitase a renunciar a la utopía; quienes, por un momento, encontraron en el partido la familia que les faltaba; los que, habiendo construido su identidad sobre los puntos de apoyo que les proporcionaba el judeocristianismo, no pudieron prescindir sin transición de un soporte; quienes, después de la guerra, se afiliaron para asesinar al padre, que era petanista. Sobre todo hubo —hay— quienes, al ser obreros e hijos de obreros, saben demasiado bien que para ellos y para sus hijos son escasas las posibilidades de salir de la "condición" en la que el azar les ha hecho nacer.

Pero, igualmente, están quienes han calculado el provecho que pueden obtener de sus antiguos compromisos. La sorpresa no nace de la fascinación que el comunismo soviético ejerció sobre la *intelligentsia* francesa. Emergida de milenios de judeocristianismo, permanecía a la expectativa de una nueva parusía. Lo sorprendente es que los especialistas del error se transformen en detentadores de la verdad. Como comunistas estaban dispuestos a abrir las puertas de los *gulags* para encerrar en ellos a quienes pusiesen en duda la probabilidad de una "superación" de los horrores del momento.

Convertidos en *gauchistes* en 1968, sincretizaron su anticomunismo y su antiamericanismo en un espontaneísmo penetrado por la misión de dar a luz una sociedad nueva y justa. Vueltos a los sentimientos de sus padres, acogidos con el fasto de los medios de comunicación de masas que conviene a los niños prodigio, arrastraron a sus pares por la vía de la adhesión a los "valores" tradicionales, restaurados y restablecidos. Hablando de los miembros de esta secta y del capricho que los celebra, Claude Mauriac, quien no puede pasar por criptocomunista ni por malintencionado, se pregunta sobre la duración de su mutismo, "como si una larga ceguera, un largo silencio diesen finalmente a quienes se han librado de las vendas y de su mordaza el derecho a decidir por sí solos de ahora en adelante sobre cuál es el buen camino". Cuando un comunista de cierta notoriedad acaba de traspasar la línea y cuando, desde el puesto de acusador de ayer, se erige en flagelante, no podemos menos que evocar estas palabras de Joyce: "¿Y si Pirro no hubiera caído en Argos por mano de una arpía o si Julio César no hubiera muerto apuñalado? No se les puede suprimir con el pensamiento. El tiempo les ha marcado y, encadenados, residen en el espacio de las infinitas posibilidades que han desalojado. Pero ¿pueden éstas haber sido posibles, visto que nunca han sido? ¿O era posible solamente lo que pasó? Teje, tejedor del viento"**[46]**.

G. V.

Ser judío en Francia

Si un hombre aprende durante la mañana dos parágrafos de la Ley y otros dos por la noche, y si durante todo el día se dedica a su trabajo, se comporta como si hubiese cumplido con el Tora en su integridad.

TANKHOUMA BECHALLAKH, 20

Problemática

¿Vida privada o vidas privadas?

La perpetuación del carácter judío a través de un errar milenario, siempre marcado por el sello de persecuciones que llegan hasta el genocidio de la Segunda Guerra Mundial, suscita la hipótesis que subyacerá en la presente exposición: teniendo en cuenta los imperativos de supervivencia de las comunidades que imponían acomodaciones con el entorno, es precisamente en el espacio restringido de la vida privada (espacio sometido a la alta vigilancia de la cultura "dominante" siempre hostil, espacio de libertad sin embargo, pues este control se topa con una irreductibilidad fundada sobre un determinado secreto) donde se sitúa este "núcleo duro" que perpetúa el judaísmo a través de la diversidad de lo que antaño se llamaba las "juderías". El "escándalo" que provoca este "endurecimiento" (Bossuet) es uno de los fundamentos del antisemitismo. El estudio de los judíos franceses toca una problemática específica, pues los sentimientos de hostilidad y de simpatía que suscitan son incomparables. No nos cabe la menor duda de legitimidad de las afirmaciones de Vladimir Jankélèvitch cuando sostiene que si la xenofobia es el miedo —incluso el odio— al otro, el antisemitismo expresa la aversión que nos inspira una parte de nosotros mismos.

¿Existen lugares privados específicos del judaísmo? La respuesta es "sí", porque la esfera de lo privado, espiada por la mirada inquisidora, debe ser más secreta. A las fronteras espaciales y culturales que tradicionalmente separan lo público de lo privado se añade ahora una tercera: la política, tomando esta palabra en la aceptación amplia de la vida en la ciudad. "Judío en la casa, ciudadano fuera de ella", se decía durante el siglo XIX en esta Francia en la que, al ser el particularismo judío menos afirmado que en otros lugares, y ello incluso antes de la Emancipación, lo privado judío era el lugar donde se perpetuaba una identidad amenazada por la asimilación y la exclusión.

Nuestra reflexión encuentra una primera pregunta (y la respuesta no es evidente): ¿quién es el judío? ¿Cuántos son los judíos franceses o los franceses judíos? Según las estimaciones más recientes: entre 535 000 y 700 000. El recuento preciso de esta "comunidad" (pero ¿se trata realmente de una comunidad?) desalienta cualquier empresa estadística. Incertidumbre cuantitativa primero, multiplicidad de definiciones (religiosa, sociológica o antisemita) después. Es preciso escoger, consiguientemente simplificar. Designaremos aquí como judíos a quienes se consideran o son considerados como tales. La multiplicidad de las definiciones del "judío" es expresión significante e informativa de una realidad: la diversidad de los modos de pertenencia al judaísmo. El estudio de esta diversidad tropieza con un obstáculo: la laguna de fuentes para el periodo de entreguerras, espacio de tiempo en el que los judíos de abolengo francés e inmigrados, ávidos de ser asimilados a la población francesa y poco deseosos de exhibir sus "diferencias", asumían su judeidad en la esfera de lo privado con una discreción que no dejaba huellas. Durante la posguerra, el judaísmo cotidiano se hace más reconocible, pues el genocidio condenó (provisionalmente) el antisemitismo al mutismo. Ello equivale a decir que la historia compleja de la minoría judía (o de la superposición de diversas minorías) es inseparable de la de la sociedad global que la tolera, desconoce, rechaza y cierra los ojos sobre su aniquilación, a los ritmos de los conflictos interiores y exteriores.

El judío, cuando habla de él, mantiene un discurso espontáneamente "sociológico"; las encuestas así lo demuestran. Cuando habla del judío, el antisemita —enmascarado, inconsciente o manifiesto— subraya las "diferencias". Mientras que el gueto delimitaba un espacio judío imperativo donde se fundían lo público y lo privado, a partir del momento en que se concreta la Emancipación, el judío francés se define esencialmente por el lugar que ocupa el judaísmo en su vida privada. Ello equivale a decir que la aprehensión de esta última acumula obstáculos y obliga a simplificaciones. El lector queda así informado de que, en este texto, encontrará más hipótesis que certidumbres.

¿Una vida privada bajo el signo de lo sagrado?

Nos sentiríamos tentados de escribir que en el judaísmo contemporáneo, lo privado es, *por esencia*, religioso. En una primera aproximación, la intrincación de lo sagrado (el campo inviolable del sentimiento religioso) y lo profano (lo que está "fuera del Templo", consiguientemente es extraño a la religión) puede ser percibido como constitutivo de la especificidad judía. Pero una aproximación de estas características es aparentemente contradictoria, puesto que no se comprende bien qué ósmosis podría elaborarse entre dos categorías que participan respectivamente de la interioridad (la vida espiritual) y la exterioridad (la existencia cotidiana) cuando se trata de un judío agnóstico o ateo. Éste (no hablamos del judío "oculto", que no entra en el campo de nuestra reflexión), por determinadas prácticas (festivas, por ejemplo:

celebra el *Rosh Haschana*[47] y el *Kippur*[48]; o alimenticias: proscribe el cerdo de la mesa familiar incluso si lo consume en otras partes), asume su judaísmo y recuerda, tanto a sí mismo como a los demás, su pertenencia a la "comunidad". En otros términos, si el contenido manifiesto de prácticas que observa de manera intermitente se encuentra secularizado, su contenido latente expresa una vinculación indefectible (consiguientemente que transciende tiempo y espacio) con el pueblo "elegido". El punto de apoyo del ritualismo preserva al judío (casi "asimilado") de las fantasías de lo interior; religioso "sin saberlo", lo sabrá si una nueva amenaza se cierne sobre Israel o sobre un determinado grupo de la Diáspora, puesto que este nuevo avatar de pogromo le encontrará mezclado con los judíos creyentes y practicantes, que entonces será necesario denominar sus correligionarios. El pueblo judío funda la identidad humana sobre un proyecto moral. Puesto que la Ley escrita *(Tora)* y oral *(Talmud)* regulan todas las manifestaciones de la vida cotidiana (alimentación, sexualidad, educación, fiestas, vida social, etc.), se puede hablar de "sacralización" de la vida privada.

Pedagogía de lo abstracto y dialéctica tradición/modernidad

No obstante, este ritualismo, si reviste en las reglas precisas que dicta un aspecto que algunos juzgarán "folclórico", es una "pedagogía de lo abstracto" (G. Hansel). En efecto, el carácter distintivo de los actos proscritos o prohibidos por el *Tora* proviene de una pedagogía simplificadora formada exclusivamente por obligaciones interpretadas en términos abstractos.

Si la Ley introduce reglas y limitaciones, nunca habla de supresión radical. En el equilibrio que instaura, no preconiza el ascetismo ni la mortificación. La introducción de la medida y del libre arbitrio fundamenta una ética de la responsabilidad, omnipresente en la religión judía, que no conoce la idea de "dispensa". Esta noción de deber se confunde con la idea de elección. El concepto de "pueblo elegido" reenvía en efecto más a la existencia de deberes que a la de derechos. El judaísmo es una religión del esfuerzo en la que todo el mundo es responsable de sus actividades en relación a la colectividad. Las relaciones con Dios tienen lugar primero en la relación con el otro, idea que desarrolla la filosofía de Emmanuel Levinas.

Este primado de lo religioso (en el sentido definido anteriormente de prácticas consciente o inconscientemente investidas de "religiosidad") encuentra su origen en una dialéctica entre tradición y modernidad que en ningún momento deja de girar en torno al texto bíblico. La existencia de una Ley oral permite adaptar las leyes escritas a las condiciones renovadas de los tiempos sucesivos, impidiendo así que las enseñanzas del *Tora* caigan en desuso. En el centro de esta dialéctica se sitúa la "práctica" de la discusión. Desde el momento en que ésta se inscribe bajo el signo del comentario, incluso si se trata allí de una definición formal, destinada a enmascarar un proceso de recreación de normas, pasa a convertirse en deducción, y las leyes

nuevas adquieren un carácter tan sagrado como la Ley revelada, de la cual son una emanación.

Es precisamente esta relación con el texto bíblico lo que introduce la impronta religiosa en toda manifestación de pertenencia a la comunidad. El judío que se inscribe en la comunidad —agnóstico o ateo— participa, pues, en un rito que unas veces expresa la fe, otras simplemente celebra laicamente la vitalidad del grupo una vez más reunida. Como era de esperar, las prácticas de culto judío no escapan a la desafección que aqueja a las demás religiones monoteístas, exceptuado el Islam. Pero la "distinción" esencial permanece siendo la siguiente: el judío que "ha perdido la fe", que ha dejado de practicar, continúa siendo judío para los demás y para sí mismo.

¿Qué tipología?

El hecho de que los censos franceses hayan omitido a partir de 1872 las preguntas sobre la pertenencia religiosa hace imposible determinar con exactitud el número de quiénes se confiesan religiosos. Una encuesta realizada en los años setenta cuantificaba en menos del 20% de la comunidad la minoría que fundaba su observancia del ritual sobre la creencia religiosa mientras que un porcentaje equivalente no tenía ninguna práctica. Para los demás, la observancia parecía tener un carácter más social que religioso.

El judaísmo adquiere en sus expresiones más privadas múltiples facetas. En 1919, la religión ha dejado de ser la expresión global de la judeidad francesa. La fracción ortodoxa de la comunidad, aunque minoritaria, es el modelo más característico, consiguientemente el grupo más representativo de una vida privada judía. Por lo que hace a los demás modos de participación en el judaísmo, no intentaremos aquí agotar su infinita diversidad. Nos contentaremos con recordar la tipología propuesta por Dominique Schnapper quien distingue los *practicantes*, o judaísmo metafísico y religioso, de los *militantes*, políticamente comprometidos por la existencia del Estado de Israel. El último término del tríptico reúne a aquellos cuya pertenencia al judaísmo toma formas menos definidas. Designados con el término de "israelitas", aquí serán llamados los judíos del recuerdo con la finalidad de evitar cualquier equívoco con una situación histórica precisa. Sólo son tradicionalistas por su respeto de los ritos de iniciación. En cuanto a los que comúnmente se llama los "judíos vergonzosos", nos guardaremos de llamarlos así: primero porque no se sabe si se trata de la vergüenza de ser judío o de la vergüenza de ocultar la propia judeidad; después porque son muchos entre la comunidad judía quienes, de niños, han sido separados de sus padres para ser salvados del genocidio, educados en el catolicismo, consiguientemente, separados violentamente de sus raíces judías; finalmente porque algunos tienen una determinada abuela materna borgoñona o bretona de la cual ignoran el nombre que llevaba cuando era muchacha. Al no ser identificables, escapan a cualquier investigación, pero puede producirse un acontecimiento —una investigación

genealógica, la Guerra de los Seis Días— que les confronte con el enigma de su identidad. Sin olvidar la existencia de costumbres y ritos específicos de cada "comunidad" —o microcomunidad—, para simplificar y no salirnos de los límites que se nos han impuesto, centraremos nuestro estudio aquí sobre los israelitas y emigrantes judíos del periodo de entreguerras y sobre los judíos franceses a partir de la Segunda Guerra Mundial.

Una vida privada que se vive sobre un modo colectivo

La vida privada, espacio simbólico, lugar donde se decide la supervivencia del grupo, es también objeto de control, incluso de intervenciones. Aunque abarque un área que puede invadir la esfera de lo público, no es por ello menos íntima. Los judíos, "elegidos" por Dios en tanto que pueblo, son colectivamente responsables de su destino. En el respeto a la Ley, el judío disfruta de un total y libre arbitrio sin que ello implique en ningún momento que escape a la mirada del grupo. Es en la célula familiar, fundamento de la vida social, donde se armonizan libertad y control.

El personaje de la "madre judía" reina sobre la intimidad familiar. Símbolo del exceso en el afecto, de la abnegación culpabilizadora, es la heroína de la familia judía. Asume de hecho uno de los retos fundamentales del judaísmo: la transmisión. En su "cocina-gineceo" (J. Bahloul), sometida a las mismas reglas de pureza que imperan en un lugar santificado, reconstituye el orden sagrado del mundo. Más que un lugar funcional, se trata de un espacio social donde se recrean indefinidamente los fundamentos de un orden colectivo. También es el lugar de reelaboración de la historia familiar. Allí las mujeres, al abrigo de la curiosidad masculina, intercambian confidencias… y recetas que perpetúan la memoria familiar de los gustos y sabores. Esta ausencia de mediador en la enseñanza del judaísmo, una parte de la cual es asumida por la mujer, es una de sus fuerzas. Se permanece vinculado a las tradiciones no tanto por su significación religiosa como por su simbolismo personal. Cuando se reconstituye el mundo de la infancia, a través de sus olores y gustos, la memoria individual reencuentra el rito.

En la mesa el judío aprende su "diferencia" y la historia de su pueblo. Las reglas de matanza ritual reenvían a la interdicción de suprimir la vida (es preciso que la sangre, principio vital, sea retirada para que la carne pueda ser consumida). También procede del principio de respeto a la vida la separación entre platos cárnicos y lácteos, oposición que remite a la prohibición del incesto. Y otras tantas normas que, mucho más allá de un código alimentario, expresan una cosmogonía.

Cada plato, cada sabor, es un elemento de memoria. Memoria de lo sagrado, memoria del pasado. La mesa es el lugar pedagógico de una religión de la narración. Las fiestas recuerdan acontecimientos que han jalonado la historia del pueblo judío. Los platos los representan. Así, durante el *Rosh Haschana* (Año Nuevo judío), después de la bendición del pan y del vino, el consumo de una manzana empapada en

la miel simboliza el deseo de un año dulce. La fecha recuerda la bondad de Dios, desbaratando los proyectos de los enemigos de Israel. Granada y veneno son signos de prosperidad. Finalmente, el cordero evoca el sacrificio de Isaac. La comida de Pascua, o *seder* (orden), ilustra en sus gustos y colores la amargura de la esclavitud en Egipto y la precipitación de la huida.

La oración, el estudio, la acción y el tiempo

Todo judío que haya alcanzado su mayoría de edad religiosa reconocida por la *bar-mitsva* es llamado a interceder mediante sus oraciones en favor de la comunidad. A la mujer, sacerdotisa del hogar doméstico, responde, pues, la figura del oficiante, que no tiene estatuto de sacerdote. En la celebración religiosa se confunden oración y estudio, fusión significativa de lo sagrado con lo profano. El grupo ocupa aquí un lugar primordial. La oración necesita de la presencia de un *minyan* (diez hombres religiosamente relevantes). El estudio, no más que el culto, es solitario, y la tradición representa a los justos con el rostro de hombres de estudio. El valor espiritual y moral del estudio de la Ley y de los 613 mandamientos (248 positivos, 365 negativos) que regulan la vida cotidiana no es menor que su valor práctico. La unión de la oración y el estudio remite a otra pareja: la del estudio y la acción. En esta religión de la redención activa, en la que se encomienda al hombre la misión de transformar el mundo, la acción no está desvalorizada en relación al estudio. Puesto que éste es invitación al comentario, al enriquecimiento de un cuestionario renovado incesantemente, requiere la intervención de varias voces. No existe ninguna prohibición de pensar: "El judío es el hombre que responde a una pregunta con otra pregunta" (E. Jabbès). La unidad de la Ley no impone la unanimidad de las interpretaciones. El comentario, al ser solicitado, no es la paráfrasis del Libro, sino su recreación bajo la doble iluminación de la tradición y la modernidad.

El tiempo otorgado al judío (la duración de su vida) debe ser utilizado con este doble fin de transformación y santificación del mundo, consiguientemente, consagrado al estudio y a la acción según un reparto de tiempo que corresponde a la naturaleza de cada uno. En el sentido más profundo, es preciso no "perder el propio tiempo" en ningún caso. Hay, pues, un tiempo profano que se inscribe en la historicidad, un tiempo sagrado que transciende la historia, y quizá un tiempo intermedio, escandido por las amenazas y las supersticiones, que es el de la historia del "pueblo elegido". Y es precisamente este "tercer tiempo" el que legitima la adquisición de un saber profano del que puede depender la supervivencia del judío y de su comunidad. El judío sabe que el "otro" es una amenaza permanente, un delator potencial (la Ocupación lo ha demostrado). Así, pues, debe poseer aquello de lo cual nadie puede desposeerle —salvo por el crimen—: el saber… un violón quizá, en pocas palabras, lo que es transportable. En la frontera entre lo público y lo privado, el culto a los diplomas, forma secularizada del lugar que ocupa el estudio en la

tradición, continúa siendo una especificidad del “pueblo del Libro”. Las amenazas que pesan sobre la comunidad exigen del judío —para anticipar las posibles, probables, agresiones— que piense el mundo y que se piense en él. Lo que implica inserción (para sentir) y distancia (para valorar). No hay “inteligencia” judía que pertenezca a una “raza” que no existe, sino una extrema atención a lo que existe, y puede suceder. Esta atención es un producto cultural que el antisemitismo denomina “curiosidad”. Es ella sin duda la que explica el lugar que reservan los judíos a la elaboración de los conceptos cuya historia todavía no ha sido escrita. Todo concepto nuevo introduce, por un tiempo, el desorden del pensamiento. Aquí se encuentra una de las raíces —raras veces mencionada— del antisemitismo: nunca se insistirá lo suficiente sobre el papel que la costumbre juega en la existencia social y sobre el trastorno social que suscitan las ideas nuevas.

Oración en grupo, estudio comunitario son la expresión religiosa de una solidaridad que, en el seno de cada comunidad y entre todas las comunidades de la Diáspora, ha permitido la supervivencia de un pueblo milenariamente agredido. Pues, antes de la supresión por parte de los nazis de todas las “excepciones”, siempre hubo judíos menos expuestos que aportaron su ayuda salvadora a sus correligionarios más amenazados. En último término esta solidaridad puede conducir a la erradicación de toda vida privada. Es el caso de las comunidades ortodoxas de *hassidim*[49] donde las fronteras habituales de lo privado (vivienda cerrada, círculo familiar, etc.) se borran hasta desaparecer. Entonces puede hablarse de una dimensión colectiva de la vida privada.

En la Francia del siglo XX la huella más identificable de esta vida privada viene dada por el tabú que pesa sobre la exogamia. El matrimonio exogámico pone en peligro la cohesión de cualquier minoría. Su prohibición es efectivamente religiosa, pero expresa también la preocupación por la propia identidad. Casarse en la sinagoga es testimoniar públicamente la propia vinculación con la comunidad. Según una encuesta realizada en 1973 por A. Memmi, el 82% de los judíos preguntados se habían casado religiosamente. Las tasas de matrimonios mixtos, si bien en aumento, permanece siendo inferior a la de las otras minorías. Su crecimiento innegable expresa un deseo de integración en el seno de la sociedad nacional. Así lo prueba el caso de una comunidad tan estructurada como la de Estrasburgo donde, en los años sesenta, el 60% de los matrimonios eran mixtos. Estas uniones no implicaban por otra parte conversiones, pues los rabinos consistoriales rechazaban en Francia la del cónyuge exógamo (contrariamente a lo que ocurre en la sinagoga liberal). Hoy en día se cuenta con una media de diez conversiones al judaísmo por año, mientras que más de cuatro mil personas abrazan todos los años la religión cristiana. Esta rigidez del rabinazgo puede ser lamentada puesto que, según las encuestas realizadas por D. Bensimon y F. Lautman en 1972, las parejas en las que uno de los miembros se convierte al judaísmo son más practicantes que las que son “completamente” judías.

Así, pues, matrimonio y conversión —dos actos privados— permanecen bajo el control del grupo. Lo que no excluye la hipótesis de una vida secreta que escapa a la mirada pública y a la esfera de lo privado judío, vida secreta que sería el lugar de eventuales transgresiones. La necesidad de vivir el tiempo presente —y de sobrevivir en él— está en el origen de un juego perpetuo con la norma. Desde la mujer cosmonauta, autorizada por el rabinazgo de Israel a participar en agosto de 1984 en una misión especial —pues el *Sabbath*[50] no existe en el tiempo sideral—, hasta la vida privada más cotidiana.

Las reglas alimenticias, puesto que excluyen toda sociabilidad alrededor de un alimento no *cacher*[51] y dificultan las relaciones amistosas y profesionales, a menudo son eludidas. Este juego transgresor tiene su lado práctico: desde siempre algunos miembros de la comunidad que viven al “margen” han permitido la conversación con judíos ortodoxos para tratar asuntos profesionales. Encontramos aquí, pues, esta doble temporalidad, expresión de la dialéctica tradición/modernidad a la que es preciso acomodarse. Sin embargo, las prácticas están ahí para recordar la superioridad del tiempo espiritual sobre el tiempo profano: el ciclo semanal puntuado por el *Sabbath*, el ciclo festivo anual, la cabaña construida en la casa para la fiesta del *Sukkoth* y que recuerda al judío que, incluso en su casa, se encuentra en el exilio.

De esta dialéctica tradición/modernidad, de la que deriva una doble temporalidad, se deduce en cierto modo un comportamiento esquizofrénico del judío. El tiempo social viene a chocar frontalmente con el tiempo tradicional, el de la intimidad. Este encuentro tiene su pequeña historia.

¿Qué es en efecto el humor judío sino la narración a sí mismo de la aventura del pequeño pueblo del gueto en el vasto mundo?

En la historia contemporánea de los judíos franceses el espacio concedido a la vida privada ha conocido variaciones en función de su inserción en la comunidad nacional. Más extendido para los judíos víctimas del antisemitismo galopante del periodo de entreguerras (se puede entonces incluir en la vida privada las relaciones sociales y socioprofesionales determinadas por la judeidad), se restringe a medida que aumenta la integración en la sociedad. Diferente después de 1945 de lo que era en los años veinte, no es el mismo para los judíos originarios de Francia que para los emigrantes. Es precisamente la historia de este espacio de fronteras redefinidas incesantemente lo que ahora vamos a esbozar.

Los judíos del periodo de entreguerras

Los judíos de antigua ascendencia francesa (1920-1939)

Un judaísmo sereno viene a turbar la llegada de sus correligionarios perseguidos. Se extiende dentro de una República gracias a la cual adquiere carta de ciudadanía y

de la cual es un ardiente defensor. Y si por un lado todavía resuena el eco de los furores del asunto Dreyfus, por otro la rehabilitación del capitán en 1906 simboliza a los ojos de los judíos la victoria de los valores universales de la Revolución sobre el arbitrio del Estado, aunque éste fuese republicano. Hablando de estos “judíos felices” de antes de 1940, Dominique Schnapper escribe que “gracias a un milagro histórico por el cual daban gracias al Cielo y a Francia, pudieron mantener el recuerdo de un judaísmo al cual permanecían siendo fieles por dignidad, sin por ello perder nunca sus raíces francesas —raíces en las que la singularidad de su patriotismo se reconciliaba con la universalidad de los valores de la Revolución—. La Francia de los Derechos del hombre y de la emancipación de sus antepasados resolvía el problema de su identidad, judía por el recuerdo y francesa por pasión, de su fidelidad al pasado y al presente”.

Años 1919 a 1939: veinte años de profundas transformaciones. A la comunidad judía francesa vienen a añadirse, que no a identificarse o a fundirse con ella, grupos judíos originarios de la Europa central y oriental. Más allá de los contactos oficiales, la comunidad tradicional y los miembros de la nueva Diáspora mantuvieron unas relaciones que siempre fueron bastante frías cuando no de franca hostilidad: los modos de vida de ambas comunidades continuaron siendo impermeables entre sí. Estos dos grupos a los que todo oponía —demografía, situación económica o cultural — coexistían, distantes, cada uno de ellos respondiendo a sus propias leyes. Se trata, pues, de una judeidad atravesada por graves tensiones internas que se vio confrontada con la crisis de los años treinta.

Sin equivalente en ninguna otra lengua, la palabra “israelita”, que forjan entonces los judíos, designa la originalidad de la realidad francesa; una síntesis acertada entre la nación y su judaísmo arraigado, con exclusión de los nuevos emigrantes. Los judíos franceses ponen todo su empeño en desmarcarse ante los ojos de la opinión pública de estos judíos de la Diáspora al tiempo que intentan aportar un modelo propio que canalice su integración. Esta nueva definición del judaísmo francés apela a un doble enraizamiento en la tierra y en la historia nacional. Los israelitas, reescribiendo a través de su propia genealogía la de los orígenes del judaísmo francés, ocultan sus ascendencias extranjeras para privilegiar en su narración a sus antepasados franceses. Dos símbolos entre otros de la simbiosis entre Francia y su judeidad: Durkheim enseña en la Sorbona y Bergson es elegido en 1914 miembro de la Academia Francesa. En el seno de la comunidad existe una jerarquía implícita que reconoce la superioridad de las viejas familias originarias del condado de Venaissin, de Burdeos o de Metz.

Pero allí se insertan quienes, llegados posteriormente a 1870, han combatido durante la Primera Guerra Mundial. En agosto de 1914, 10 000 judíos extranjeros se enrolan como voluntarios, de ellos 4000 se incorporan a la Legión extranjera antes de ser autorizados a unirse a los batallones franceses. El judaísmo francés, duramente castigado en los combates, participa en la euforia de la victoria: ¡incluso Barres rinde

homenaje a su patriotismo! Judíos de antigua ascendencia francesa y judíos de instalación más reciente, separados desde la preguerra, de ahora en adelante se reencuentran y apelan al término común de “israelitas”.

Las tradiciones judías, ausentes de la vida pública, confinadas a la intimidad de lo privado, rigen también relaciones sociales y reagrupamientos familiares. La red relacional de los israelitas presenta en efecto más similitudes con la imperada en la generación precedente que con la de la burguesía católica de la época. Aunque aparentemente se introducen en todos los medios, sus relaciones en el seno de la comunidad continúan ocupando un lugar privilegiado. El judaísmo francés de entreguerras es un judaísmo “parroquial” fundado sobre una práctica más social que religiosa, centrada alrededor de la sinagoga, concebida no tanto como lugar de oración como espacio de encuentro. Como ocurre en la burguesía católica, las prácticas sociales giran en torno a la visita semanal a la sinagoga o alrededor de la participación en las obras de beneficencia. Disminuye el número de *bar-mitsva*[52] y de matrimonios religiosos. Los rabinos consistoriales (30 en 1905, 17 en 1931) celebran una media de 800 entierros y 400 matrimonios al año. No obstante, se perpetúa la endogamia, incluso entre los no religiosos, lo que se explica tanto por referencia a lo sagrado como por la exigüidad del medio. Raros son quienes, como Julien Benda, se acuerdan de haber encontrado a no judíos en la red relacional de sus padres. Sin embargo, en el seno de la burguesía judía, las fronteras entre categorías sociales son menos herméticas que en la burguesía católica, pues el prestigio de los diplomas compensa la debilidad del capital pecuniario. Bergson, de condición “modesta” (su padre es un músico de origen polaco), contrae matrimonio con la hija de un dirigente de la banca Rothschild. Lucien Lévy-Bruhl, hijo de un representante de comercio, se convierte en el yerno de un rico joyero, etc. El matrimonio “arreglado”, en particular el “doble matrimonio” (los dos hermanos contraen matrimonio con las dos hermanas), sigue siendo corriente. La endogamia, facilitada por la existencia de numerosos israelitas en París, es más difícil de respetar en provincias; de ahí estas reuniones en sociedad (judíos de la ciudad, de los alrededores, de los conocimientos de paso): toda la familia acude a ellas, y son a la vez representación y presentación.

La periodización de la historia de la vida privada de los judíos no coincide con la de la historia nacional. Si la Gran Guerra acelera el movimiento de inserción por un momento puesto en cuestión por el asunto Dreyfus, sólo a comienzos de la Tercera República, bajo el efecto de la urbanización (las comunidades rurales se disuelven progresivamente), se asistió al declive del judaísmo confesional. No obstante, el ardor de las convicciones republicanas proclamadas no conllevó el rechazo de las tradiciones religiosas. Éstas permanecieron vivas en el medio familiar, pero se evitó cualquier práctica ostentatoria. Es conveniente recordar el papel que jugaron los católicos —digamos de su gran mayoría— en el nacimiento del furor antisemita que fue a la vez causa y efecto del “Asunto”. De los 106 000 abonados a *La Libre Parole*

de Drumont 30 000 eran sacerdotes. A los ojos de un burgués judío republicano y laico, parecía contradictorio expresar el propio afecto a la República y pregonar las propias convicciones religiosas. El judaísmo, discreto en la escena pública, se perpetuó en la esfera privada donde reinaba soberana la madre judía, más atenta que nunca a transmitir la tradición. De ahí esta confesión de Jules Isaac: “Si era judío, se lo debía sobre todo a mi madre”. Desde este punto de vista, la generación que alcanza la edad adulta entre la dos guerras permanece fiel a la discreción de sus antepasados.

Entre los israelitas subsisten restos de prácticas tradicionales originarias de su infancia religiosa. El *Sabbath* se diferencia de los demás días: cena familiar el viernes por la noche cuyos platos, no estrictamente *cacher*, difieren no obstante del alimento cotidiano. Están investidos de un papel festivo comparable al que desempeñaba la “jerga ancestral” que, como ha mostrado Marcel Proust, mientras que ante los extranjeros era percibida como una tara, conservaba en cambio en el seno del clan familiar un intenso valor afectivo. Se celebra el *Yom Kippur* el *Rosch Haschana* y el *Pessah*[53], pero no se respeta el ritual ortodoxo. En los *seders* —comida tradicional de Pascua—, el jefe de familia se contenta con leer algunas oraciones y suscitar una reflexión general sobre la historia del pueblo judío.

Esta privatización del judaísmo se encuentra animada por la deficiencia de la enseñanza religiosa, descuidada por los rabinos franceses que han dejado de ser los portadores de la tradición exegética. La enseñanza dispensada por las escuelas de *Talmud-Tora*, poco desarrollada, por no decir que inexistente, apenas alcanza un nivel mediocre: “Íbamos dos, tres veces por semana a casa del rabino y aprendíamos poca cosa. Aprendí mi *Behaha* con dificultad”.

Nos encontramos, pues, ante una retraducción de los valores tradicionales del judaísmo según los principios de la moral republicana. Este judaísmo de fidelidad incita a matizar fuertemente la significación de la “asimilación”. La educación de los niños retoma, sobre un modo laico, el enunciado de las virtudes bíblicas: respeto del saber, entusiasmo por el trabajo y rectitud moral. Los israelitas perpetúan este rasgo característico de las familias piadosas: la religión de la cultura. “Los valores de la cultura eran predominantes en mi medio. Era esto lo sagrado (…). Crecí en una familia del libro” (Cl. Lévi-Strauss). Esta adecuación de las virtudes tradicionales a los valores republicanos explica el fracaso relativo del movimiento sionista en Francia. De 1919 a 1926, entre los 94 131 emigrantes en Palestina sólo se cuentan 105 franceses. ¿Se habría perpetuado este judaísmo de fidelidad en la célula familiar? ¿Se habría desmoronado en pocas generaciones hasta el punto de desaparecer y dar a la palabra “asimilación” su sentido fuerte? La ruptura introducida por la Segunda Guerra Mundial imposibilita dar cualquier tipo de respuesta a estas preguntas.

La manera privada como los judíos franceses concibieron el judaísmo les impidió resolver el problema planteado por la afluencia de nuevos inmigrantes así como intentar cualquier tipo de reacción para frenar la creciente marea de antisemitismo. Desarrollar una acción colectiva sobre la escena política/pública habría puesto en

cuestión la ideología de asimilación heredada de la Revolución francesa. Más allá de la interpretación errónea —pero ¿quién hubiera podido prever su amplitud?— que los israelitas dieron del fenómeno antisemita, la rapidez de los acontecimientos no permitió ninguna actualización. La experiencia por parte del judaísmo, vivido en la intimidad de lo privado, de una respuesta activa a la pregunta de la emancipación se convirtió, a partir de los años treinta, en un refugio ilusorio contra el antisemitismo. De ahí esta acrimonia de los israelitas en contra de estos recién llegados, demasiado "videntes", cuya presencia justificaba unas chanzas antisemitas que sólo se vieron turbadas por la llegada a Francia, a partir de 1933, de 60 000 judíos alemanes y austríacos cuyo modelo de emancipación, calcado del ejemplo francés, anunciaba su fracaso.

Esta esperanza ya no provenía de las nuevas generaciones nacidas después de 1910 y que rechazaban la ideología de la asimilación en la cual habían sido educadas, responsable a sus ojos de la ausencia de solución a lo que es preciso llamar a partir de ahora la "cuestión judía". Su definición de identidad escogía una vía diferente y adoptaba una expresión colectiva a través de los movimientos de juventud de los cuales el más importante, fundado en 1923, reunió a los "exploradores israelitas de Francia". La precipitación de los acontecimientos no debía permitir una elaboración más acabada de esta nueva forma de identidad.

Los judíos inmigrados (1920-1939)

En los años veinte, Francia se convierte en país de acogida —ya no de tránsito— para la inmigración judía. De 1920 a 1939 alrededor de 80 000 judíos vienen de Europa central, y 15 000 de Oriente. Cifra débil en relación al total de la inmigración (2%), pero tan considerable para la comunidad judía francesa que ésta tiene reacciones de rechazo. De África del Norte llegan algunos sefardíes que no plantean problema alguno: habiendo abandonado muy pronto el uso del judeo-español y hablando un francés aprendido en la escuela de la República o enseñado por la Alianza israelita universal, se encuentran más próximos de los meridionales que de sus correligionarios de la Europa central y no constituyen un verdadero "medio". A partir de 1907 el 37% de los judíos venidos de Oriente que se instalan en París viven en barrios de débil densidad judía. Sus instituciones estaban afiliadas a las del Consistorio. Son, pues, los *ashkenazes* quienes centrarán nuestra atención. Los problemas de identidad planteados por su integración se han vuelto más complejos a causa de la dimensión "nacional" de su judaísmo, cualquiera que fuese la marginalidad a la que se vieron sometidos en el país que habían abandonado. Su llegada a Francia implica una ruptura con las maneras del *shtetl*: reelaboración de las fronteras entre lo público y lo privado, pero, no obstante, transposición, en el clima de hostilidad que encuentran, de formas tradicionales de solidaridad entre el individuo y el grupo. Ya sean las razones de la partida políticas, económicas o ambas

a la vez, la emigración continúa siendo una elección en la que queda sobrentendido (incluso inconscientemente) un doble despego respecto del sistema tradicional y respecto del porvenir del grupo. En este sentido, la decisión de emigrar sanciona una desviación de la norma, incluso si el traumatismo del desarraigo reactiva, en un primer momento, la referencia a las tradiciones. Poco antes de su partida se han desprendido de la obligación de someterse a las normas del *shtetl*, y la imagen de la sociedad de origen se vuelve rápidamente negativa cuando, una vez instalados en Francia, se adhieren al mito "liberador y progresista" de la Revolución francesa, lo que les vuelve insensibles al sionismo, pues su porvenir —piensan— se sitúa de ahora en adelante en Francia.

Puesto que se trata de una inmigración familiar (católicos polacos e italianos vienen a trabajar a Francia "como exploradores" y sólo hacen venir a su familia cuando se han encontrado un empleo que consideran estable), es precisamente en el seno de la familia, guardiana de los valores *yiddish*, donde va a producirse la ruptura con las maneras del *shtetl*, ruptura que para algunos llegará hasta el abandono de toda práctica. De 769 judíos convertidos al catolicismo entre 1915 y 1934, el 43% habían nacido en el extranjero. En el gueto, la mujer, liberada de numerosas obligaciones religiosas, era ya el elemento moderno de la pareja. A su llegada a Francia, continúa siendo la promotora de la modernidad. Si por una parte la concepción de su papel en el seno de la pareja no cambia, por otra la imagen que tiene de sí misma se transforma, pues la "modificación" principal afecta a la relación con el cuerpo. A partir de ahora renuncia a ocultarlo, abandona el vestido tradicional (pesado abrigo bordado de piel y gorra de astracán) y se libera de la sujeción a las leyes del pudor religioso. Descubre la coquetería, incluso el placer de la seducción. Cuando continúa llevando peluca, modifica el corte y el color según las modas. Por su parte, el hombre renuncia a los trajes con franjas y a los papillotes, y sacrifica el estudio a los imperativos de la vida profesional. Por lo que hace a los niños, a partir de ahora frecuentan la escuela laica y dejan de ir al *heder* —escuela religiosa en la que se enseñaban los valores tradicionales del saber—. Desaparece así el principal vector de transmisión de normas. En 1939, sólo 753 niños frecuentan uno de los 16 *heders* de París, y 760 están inscritos en una de las 15 escuelas *yiddish*. Afrancesamiento que suscita sentimientos ambiguos en los padres: orgullosos del éxito de sus hijos en el nuevo país, se quejan de verles alejarse de su cultura. El *yiddish*, abandonado en la vida cotidiana, se reduce a ser una lengua íntima (a menudo mal comprendida) reservada a la narración de la gesta familiar. La estructura misma de la familia se ve afectada por esta "occidentalización": el sistema nuclear tiende a sustituir a la tradicional familia ampliada; la natalidad cae (en Belleville los judíos de la segunda generación, nacidos de familias de diez hijos, sólo tienen dos); la exogamia pasa a ser de forma casi exclusiva patrimonio de los hombres.

Estos *ashkenazes*, doblemente minoritarios —como extranjeros y como judíos— van a superar su "dificultad de ser" en la Francia católica mediante su inserción en

pequeñas comunidades, transformaciones del gueto tradicional. En efecto, para el recién llegado era más fácil penetrar en la cultura francesa que acceder a la intimidad de una familia judía. “Me he vinculado con una pequeña elite, pero cuando yo o mis amigos nos encontrábamos en presencia de una familia judía, teníamos la inequívoca sensación de que estas familias nos consideraban ante todo como unos extranjeros, como unos judíos nacidos en Polonia, Turquía o Rumania” (I. Tchernoff). A diferencia de sus antepasados, los emigrantes de posguerra encuentran ya constituido un embrión de comunidad estructurado en redes de parentela, ayuda mutua y beneficencia. El 44% de los emigrantes llegados entre 1920 y 1939 se instalan en casa de parientes. Cada inmigración tiene sus barrios y sus lugares. La unidad interna viene dada en primer lugar por la lengua. En la calle Sedaine sólo se habla judeo-español, desconocido algunas calles más abajo. En el café *El Bósforo* se sirven bolitas de arroz *(köftikas kon arroz)* y judías *(avikas)* que recuerdan al consumidor los sabores de Turquía. Los emigrantes se reencuentran “para jugar a las cartas, escuchar música oriental comiendo *borrekas*, empanadillas recubiertas con queso o carne, preparadas por una de las mujeres de la comunidad”. La calle Basfroi, prolongación de la calle Popincourt, es el barrio rumano. Allí la vida judía es más discreta: no obstante, el rabino, una vez al año, degüella los pollos bajo una puerta cochera. Este barrio de la Roquette, mitificado por muchos judíos, ocupa un importante lugar en “La memoria de los futuros emigrantes quienes, desde Estambul, saben de su existencia” (A. Benveniste). La avenida Ledru-Rollin constituye una frontera entre el barrio sefardí y el mundo *ashkenaze*. El *Pletzl*, feudo de judíos de Alsacia-Lorena, se ha convertido en la posguerra en el barrio de los judíos que hablan *yiddish* (allí la palabra *Yidd* designa no al judío, sino a quien habla *yiddish*).

Lo mismo puede decirse de las microsociedades que ayudarán al recién llegado a encontrar trabajo. En efecto, los judíos se distinguen de los demás emigrantes por su resistencia a la proletarización, consiguientemente, a la atomización. Rehuyen los trabajos públicos, en la mina, los empleos domésticos a los que afluyen polacos e italianos. Son comerciantes y artesanos. En los años veinte, un 40% de la confección parisina es judía, lo que se explica en parte por las condiciones de trabajo: débil coste de instalación, lugar de producción que se confunde a menudo con el hábitat, participación de toda la familia. El comerciante judío, instalado en el corazón comunitario, encuentra en él una clientela incondicional. No obstante, esta concentración espacial y profesional, denunciada por los antisemitas, reduce los contactos con el mundo exterior. No interviene, pues, el poderoso factor de asimilación que las relaciones de trabajo constituyen para los demás emigrantes.

En las sinagogas francesas, los judíos de la Europa central se sienten desarraigados, desconcertados por la actitud de los fieles quienes, en hábito de ceremonia, hablan de negocios durante el oficio. Los emigrantes, contrariados por la ausencia de fervor religioso y animados por un ardor místico, se reagrupan en sus propias sinagogas, que reencuentran su vocación de casas de oración y estudio donde

se reúne el pueblo. En efecto, la separación entre Iglesia y Estado, poniendo fin en 1906 a la supremacía del Consistorio, había permitido a los recién llegados fundar sus propios lugares de culto y subvencionar a sus rabinos introduciendo un pluralismo religioso hasta entonces desconocido en el judaísmo francés. El ritual es menos solemne que el del Consistorio. La sinagoga, espacio de encuentro, vuelve a convertirse en el centro de la sociabilidad del barrio, pero, por ello mismo, también se convierte en lugar de enfrentamiento entre el judaísmo francés y el judaísmo extranjero.

Los emigrantes de la Europa central, al haber sobrevivido a todas las persecuciones, son más sensibles al desarrollo del antisemitismo. Tentados por el "modelo occidental", se ven separados de él por la explosión xenófoba y antisemita que, a lo largo de la gran depresión, multiplica las medidas discriminatorias. Cara a la agresión —o a su amenaza—, la persistencia de un modelo comunitario cargado de sentido aumenta la rapidez de una respuesta cuyo carácter político se sitúa en la tradición del *shtetl*. La política, forma secularizada de la vida asociativa, se sitúa, como ocurría en el antiguo gueto, en la frontera entre lo privado y lo público. Esta respuesta "política", al movilizar estructuras y valores tradicionales del grupo, participa, pues, de esta categoría particular de modo de vida de los judíos de la Europa central en la que el individuo y la colectividad se encuentran.

Los judíos franceses después de 1940

Quien debe cambiar de nombre todos los días, aquel que por la mañana no sabe dónde dormirá durante la noche, quien experimenta la indiferencia de la sociedad y la ferocidad del sistema, enseguida aprende a dudar de los principios y de los poderes (…). ¿Cómo podría ser la Ley tangible y el Estado sagrado para un delincuente de mi condición, situado al margen del Estado? Aprendí rápidamente a medir la separación que media entre la regla inflexible y la vida que desborda.

DR. PIERRE SIMON, *La vida antes que cualquier otra cosa*, p. 23

La guerra: el genocidio

Las persecuciones nazis costarán la vida a un tercio de la población judía francesa. Informes oficiales y estimaciones de los organismos judíos concuerdan en cifrar en 75 000 el número de deportados "raciales". El último convoy con destino a los campos de exterminio abandonó Francia el 17 de agosto de 1944. Los israelitas, en tanto que se creían protegidos por su marca francesa, compartieron la suerte de aquellos cuya responsabilidad sobre el antisemitismo denunciaron antes de la guerra. ¿Cómo hablar de vida privada en relación a estos cuatro años que reunieron en una comunidad de sufrimiento a franceses y emigrantes? ¿Qué sentido tiene la vida privada cuando la práctica diaria lleva el nombre de persecución, huida y exterminio?

A partir de ahora, la obsesión dominante se concreta en la supervivencia. En la promiscuidad de los campos se disuelve todo espacio de lo privado.

Los deportados oponen a la promiscuidad que suprime todo espacio de lo privado el pudor de las conversaciones. Nunca se evoca el amor sexual. Del mantenimiento de una apariencia física aceptable depende la supervivencia moral (estima de sí mismo) y física (aptitud para el trabajo) del deportado. Tiempo de miedo y atrocidad en el que el hombre desarrolla una hiperindividualidad, pero en el que lo humano se muestra en toda su angustia. “En quince días de vida en Drancy se llegaba a conocer a un ser humano mejor que en quince meses de vida normal” (G. Wellers).

Erradicación de la vida privada que llegaba hasta la desposesión de la identidad, indispensable para la huida salvadora. Los cambios de nombre, la adopción por una familia o por una institución desconocida, implicaban grandes traumatismos para estos niños privados de infancia.

Los israelitas, legalistas hasta la muerte, conocieron también redadas, denuncias y arrestos y reencontraron en una comunidad de destino la unidad del pueblo judío. La promulgación de un “Estatuto de los Judíos”, incluso antes del exterminio, marcó para estos israelitas que habían soñado con su plena integración en Francia el fin del mito de la asimilación. El divorcio de Francia inauguraba una nueva definición del judaísmo que era extensión del campo de lo privado y que afectaba también a la configuración del mito: el pueblo judío estaría unido en el renacimiento como lo había estado en la persecución. “Todos nosotros, judíos, hemos vivido lo ocurrido entre 1940 y 1944 de un modo diferente a como lo han hecho los no judíos, incluso los más justos, los más amistosos, los más próximos”, dirá Pierre Dreyfus, prototipo mismo del burgués de quien se decía que había sido asimilado. Las jóvenes generaciones sefardíes nacidas después de la guerra también interiorizan como elemento de su historia esta dimensión fundadora. A partir de 1940, el genocidio pasa a convertirse en matrimonio histórico de la comunidad judía francesa, ya sea *ashkenaze* o sefardí.

A este papel fundador del genocidio responde, a modo de eco, la emoción que sacudió a la comunidad judía francesa durante el desencadenamiento de la guerra de los Seis Días. El miedo a un nuevo exterminio, esta vez a escala israelí, movilizó al conjunto de la comunidad, tanto a sionistas como a no sionistas. La amplitud de las reacciones entre quienes nunca habían manifestado solidaridad activa para con Israel sólo puede comprenderse situando el hecho en el episodio más dramático de la historia de los judíos franceses. Durante algunos días de 1967, la comunidad vivió a la hora israelí. Sólo importaban las noticias que llegaban de Jerusalén cuya reunificación inflamó incluso a los no religiosos. La guerra de los Seis Días contradijo todos los lugares comunes difundidos por el antisemitismo. Este pueblo de “corderos” y comerciantes que se dejaba llevar mansamente al matadero se mostraba de repente como un pueblo alzado en armas, en la gran tradición de la Revolución francesa. “¿Pueblo seguro de sí y dominador?” La corta frase de De Gaulle puede ser

interpretada como un elogio. A partir de ahora, el judío francés tiene otra idea de sí mismo porque el no judío tiene otra idea del judío.

Así, pues, no es en un plano público de vasallaje a dos naciones donde es preciso evocar las relaciones que unen a los judíos franceses con Israel, sino buscar su fundamento en una experiencia privada más antigua. La posesión de una doble nacionalidad es una figura reconocida por el derecho internacional. Como ha dicho Vladimir Jankélèvitch, la referencia a Israel y la dimensión de pertenencia a un mismo "pueblo" que la sobrentiende derivan de la adhesión a una norma superior. Fue precisamente el hecho de que los sefardíes perteneciesen a este "pueblo" lo que movió a los judíos franceses a acogerles en los años sesenta y de este modo evitarles el ostracismo que, durante el periodo de entreguerras, habían conocido los judíos de la Europa central.

La referencia israelí introduce *lo* político, lugar donde se borra la frontera entre privado y lo público. Los "militantes" no sólo restablecen la "comunidad" sino que además crean un modelo de pertenencia al judaísmo que toma la forma política y que algunas veces se ve acompañado por el mantenimiento de las prácticas tradicionales. El sionismo, bajo su forma de movimiento político/público reagrupa, en la Francia de 1975, a alrededor de 45 000 militantes. De ellos menos del 40% participan en actividades regulares. En efecto, el genocidio ha desenmascarado la ilusión de una total "asimilación". No obstante, la rareza de las marchas hacia Israel y la extensión del tiempo de latencia que les precede son testimonios del profundo arraigo de los judíos franceses. Estudiando el *alyah* de Estrasburgo, L. Lazare ha demostrado que estas marchas encuentran a menudo su origen en los recuerdos de las persecuciones: quienes se van no son los sionistas "oficiales", sino los notables de la comunidad. En la mayoría de los casos, la adopción de la decisión se ha gestado durante veinte años. Entre 1968 y 1970, la Agencia judía registró 13 300 marchas. Pero ¿cuántos volvieron? En 1977, 1171 judíos franceses partieron hacia Israel. Los sondeos nos informan de que, en los años ochenta, entre el 30 y el 50% "consideran" la posibilidad del *alyah*. El paso al acto es mucho más raro. El judaísmo francés que se vive después de 1945 sobre un mundo en Diáspora es, como dice el viejo adagio, "feliz como Dios en Francia". Nunca ha estado en sus estructuras geográficas y profesionales tan próximo del modelo nacional.

La llegada de los sefardíes y la "vuelta" al judaísmo

La llegada de los judíos de África ha puesto fin al particularismo socioeconómico. Son muchos entre ellos quienes se muestran dispuestos a desempeñar las funciones de los cuadros medios o de los funcionarios, lo más a menudo profesores de primer o segundo grado: su llegada ha correspondido a una creciente salarización de la población judía, reflejo de una movilidad social horizontal.

Sin embargo, el judaísmo nunca afirmó con tanta pujanza su particularismo. Este orgullo de un judaísmo que se confiesa sin falsa vergüenza nacido del síndrome del superviviente es el gran cambio acaecido a partir de 1945. Testimonio de ello es la transformación que se produce en la utilización del término "israelita" y que, a partir de ahora, deja de ser empleado para estigmatizar a un judaísmo tibio y pasa a indicar un matiz diferenciador entre israelitas y judíos de la Diáspora. El tabú que pesa sobre cualquier expresión pública del antisemitismo hasta la guerra del Líbano, heredado del recuerdo del genocidio, alentó la exteriorización reivindicada de un judaísmo privado. Pero éste no es el factor esencial. La reivindicación del judaísmo encuentra su fuente en el recuerdo de exterminio, y en la llegada a Francia de judíos sefardíes. Estos fenómenos se conjugan para dar valor a la expresión de un judaísmo privado.

Los historiadores vienen constatando desde hace algún tiempo la emergencia en el terreno público de la cuestión del genocidio. Se trata de hecho de un advenimiento. Más que de un resurgimiento, haría falta hablar de "desprivatización". Durante mucho tiempo los recuerdos del exterminio fueron enterrados en lo más profundo de la memoria de los supervivientes. En los años de la inmediata posguerra, una minoría, que no quería que se le recordase su condición de judío, evitó cualquier manifestación pública y dejó de casarse en la sinagoga. De los 2500 casos de cambios de nombres realizados en el último siglo y medio, 2150 tuvieron lugar durante los años 1946-1958 (de ellos sólo 280 se produjeron durante el año 1950). Pero, para la mayoría de los supervivientes, se impuso la necesidad de testimoniar, la imposibilidad de olvidar que devolvió a la comunidad a quienes antes de la guerra se habían alejado de ella. En quienes fueron internados o deportados la herida fue tan dolorosa y omnipresente que su evocación misma fue, durante un tiempo, insoportable e indecible. Trágica paradoja de un testimonio en el que se invierte toda una vida y cuya experiencia es incomunicable. El tiempo transcurrido, la puesta en cuestión de la existencia de los campos de la muerte, que hizo posible la ausencia de una memoria, provocaron un nuevo "trabajo" de la memoria. El testimonio del genocidio, turbado en su dolorosa intimidad, se constituye poco a poco en asunto público.

Pero es sobre todo la llegada de los judíos de África del Norte, fenómeno migratorio que vino a dar cuerpo al renacimiento de un judaísmo demasiado alejado de sus raíces como para encontrar en él un modo de vida, lo que está en el origen de esta renovación. Esta emigración sefardí, consecutiva a los movimientos de independencia, supuso una duplicación de la población judía francesa (300 000 en 1956, alrededor de 660 000 en 1967). Aunque educados en la escuela francesa, los judíos magrebíes debieron de reinsertarse en una sociedad diferente a la suya. Los judíos magrebíes, abandonando el espacio urbano, recinto de la antigua comunidad cuyos atributos reunía (sinagoga y su *mikvé*, carnicería *cacher*), se emancipan al mismo tiempo del control de las normas impuesto por relaciones familiares y de la estrecha vecindad. La identidad judía, al haber dejado de inscribirse de forma natural

en el espacio, perdía su ineluctabilidad. Para perdurar en Francia debía ser reivindicada. El análisis de las condiciones de integración en la sociedad francesa muestra que de hecho el trasplante ha dejado intacto, si no las formas, sí al menos la expresión de la judeidad. En efecto, las formas exteriores han sido modificadas. La emigración ha tenido como consecuencia el estallido de las estructuras de la familia amplia tal y como la concebía el judaísmo magrebí, puesto que en Francia un tercio de los adultos viven a partir de ahora en una localidad diferente a la de sus padres. Sin embargo, los vínculos familiares continúan siendo una realidad viva. Recientes análisis sobre el proceso de aculturación han mostrado que la situación de emigrante valora la vida familiar a la vez como fundamento de identidad, y como lugar donde se desenvuelve la adaptación. Según D. Bensimon, uno de cada cuatro jóvenes pasa regularmente en familia el viernes por la noche y las fiestas. Si la costumbre que quería que todo el mundo se casara con alguien de su propia ciudad y la práctica de los matrimonios arreglados, ambas contrarias a las normas francesas, han desaparecido al mismo tiempo que la red de relaciones de los padres, los judíos norteafricanos por su parte permanecen siendo fieles en su conjunto a los valores tradicionales. La endogamia continúa siendo la regla. La voluntad de mantener una vida cotidiana judía ha conducido a los sefardíes a reagruparse en comunidades. Claude Tapia ha descrito las etapas sucesivas de reconstitución de una nueva comunidad: recreación de las formas de sociabilidad tradicional (encuentros de las mujeres en los comercios, de los hombres en la sinagoga), iniciativas comunes para celebrar las fiestas. El 47% de las familias que viven en Sarcelles, una de las comunidades más importantes de la región parisina, han elegido instalarse allí por razones familiares y religiosas. Los mismos motivos han llevado a cuatrocientas familias originarias de Haret-el-Yahub, arrabal de El Cairo, a reagruparse en Villiers-le-Bel. Únicamente este tipo de comunidad permite a los sefardíes volver a enlazar con un modo de vida judío tanto como magrebí. Las comidas del *Sabbath* de las fiestas asocian, alrededor del núcleo de los íntimos, a toda la comunidad. Los comerciantes, en cuyos establecimientos las mujeres pueden darse cita de nuevo, responden a las necesidades alimenticias y sociales específicas de una clientela a menudo exclusivamente judía. Así, en la panadería, la mujer puede escoger su pan a la manera magrebí, sopesando y examinando atentamente cada hogaza.

El judaísmo magrebí responde de este modo al deseo de los judíos franceses de enlazar con las prácticas tradicionales. En efecto, la "vuelta" al judaísmo de los israelitas es anterior a los años sesenta, pero sus formas sólo tomaron cuerpo en la escuela del judaísmo sefardí. Los sefardíes, más tradicionalistas y religiosos, frecuentan más a menudo la sinagoga, observan más estrictamente el *Sabbath*, comen más frecuentemente *cacher* y ayunan rigurosamente durante el *Yom Kippur*. Más de un 80% hacen circuncidar a sus hijos y el 70% se casan religiosamente. Sin embargo, la observancia religiosa, contagio o mimetismo, penetra en la comunidad *ashkenaze*.

¿Qué judaísmo para mañana?

El desarrollo de los estudios hebreos, la creciente afluencia de alumnos a las escuelas judías, la aparición de un mercado literario dedicado al tema del judaísmo, son algunos de los muchos signos de su actual renovación. La afirmación del judaísmo sefardí, el desarrollo de estructuras "horizontales" (que se agregan a la tradicional estructura "vertical" —según la expresión de Annie Kriegel— que vincula a la comunidad con su *establishment*), fundadas sobre centros comunitarios y movimientos de juventud, difunden esta nueva forma de identidad. Si, paradójicamente, ésta puede ahorrar una práctica religiosa, el papel jugado por Israel en su formulario sigue siendo central. La extrema atención concedida a los acontecimientos de Oriente Medio explica las relaciones difíciles, conflictivas. A veces la carencia de relaciones, entre los judíos jóvenes y los musulmanes de su cohorte que viven en los mismos arrabales y que deben enfrentarse con problemas comparables de inserción social.

La referencia al genocidio sirve de hilo conductor en la lectura de la historia que realizan las más jóvenes generaciones judías. Es preciso hablar no tanto de un retorno *(techouvah)* en el sentido de la tradición como de una renovación. Renovación que ve la luz en una historia íntima —la de las víctimas familiares del nazismo— y que se vive de un modo que a menudo provoca conflictos con la generación precedente. De esta voluntad de lucidez resultan reacciones a veces excesivas ante los atentados antisemitas o ante los "ataques" de que es objeto el Estado de Israel en los medios de comunicación. El conflicto de Oriente Medio refuerza todos los días una formulación de la identidad judía que se complace en afirmar su propia diferencia.

¿Vivirán estos jóvenes judíos "imaginarios" (A. Finkielkraut), judíos por temperamento y sentimiento, un judaísmo íntimo o político? Del lugar que la sociedad nacional abra a esta nueva corriente, que de ahora en adelante pertenece al paisaje cultural francés, dependerán sus expresiones públicas y privadas.

P. S.

Ser emigrante en Francia

Toda sociedad define el campo de la vida privada de sus miembros. No hay vida privada en cuanto tal. La distinción en la Francia contemporánea entre campo privado por oposición al doble campo público, el de la actividad profesional y el de la vida política, se encuentra estrechamente vinculada con la esencia de la democracia liberal, que reconoce, bajo determinadas condiciones (en concreto el respeto al orden público), el respeto de la vida privada. Está también vinculada a la esencia de la sociedad industrial, en la cual la autonomía creciente del campo económico conlleva la separación entre lugar de trabajo y lugar de domicilio, entre las cuentas de la empresa y las cuentas personales, entre la actividad económica y la vida privada. En la vida real, por ejemplo en las pequeñas empresas agrícolas, artesanales o comerciales esta separación no es total; durante mucho tiempo ha sido imperfecta en las PME[54] de capital familiar. No obstante, esta separación no representa una tendencia que responda a la esencia misma de la sociedad industrial.

Ello equivale a decir que la distinción misma entre lo público y lo privado puede constituir para muchos emigrantes una de las fuentes de conflictos entre la cultura (en el sentido de los antropólogos) de la sociedad de instalación y la de la sociedad de origen. El caso es particularmente claro en relación a los magrebíes.

El término vida privada implica poner de relieve los derechos de los individuos a organizar una parte de su existencia fuera de la familia y de la comunidad a la cual pertenecen. Ahora bien, en un medio estructurado por la cultura islámica, el individuo puede tener, hablando con rigor, un papel autónomo, pero el principio mismo de autonomía de la vida privada es más difícilmente reconocido. La distinción que hace nuestra sociedad entre público y privado pone en cuestión uno de los fundamentos de la cultura de origen. A partir del momento en que se admite que uno de los principios fundamentales del Islam, que se impone tanto a los individuos como a los grupos, consiste en prescribir el bien y combatir el mal, la vida de todo el mundo debe ser conocida por todos y puede ser sometida a intervenciones legítimas. Los comportamientos de los individuos tienden a conformarse a lo que se supone es el juicio colectivo. Las transgresiones se regulan sobre el complejo mercado del honor, que fija el lugar que individuos y familias ocupan en la comunidad y controla sus compartimentos. No obstante, estas transgresiones no siempre son perseguidas con el mismo celo. Sólo es condenable la transgresión pública. Quien bebe vino en secreto o rompe el ayuno del ramadán a escondidas no será el objeto de una investigación

colectiva e imperativa en tanto que el asunto no transcienda a la luz del día. Así, pues, la cultura islámica hace posible en la práctica la existencia de algunos reductos en los que la existencia de una vida privada puede desenvolverse al margen de la familia y la comunidad. A pesar de todo, el "derecho" a la vida privada continúa siendo diferente del mismo "derecho" en la sociedad de instalación. Es importante, pues, preguntarse sobre la evolución de los musulmanes instalados en Francia desde hace más de una generación.

La vida privada no equivale a la vida familiar. En el interior del grupo familiar, el individuo continúa teniendo su universo propio. No obstante, puesto que faltan las fuentes para estudiar una experiencia individual cuyas dimensiones escapan por naturaleza a la investigación histórica o sociológica, nos limitaremos aquí a estudiar la vida privada entendida como sinónimo de la vida familiar.

Si la vida familiar obedece a determinados modelos de comportamiento que el sociólogo y el historiador se esfuerzan por describir y formalizar, para los sujetos sociales constituye la expresión inmediata y evidente de la vida misma. ¿No están inscritas en las más profundas costumbres adquiridas por el proceso de socialización la manera normal, consiguientemente natural y justa, de comer, reproducirse, morir, disponer la propia casa, dirigirse unos a otros, respetar al propio padre y madre, a cada uno según es debido, educar a las propias hijas e hijos y regular las relaciones entre los hombres y las mujeres? Ahora bien, esta manera "natural" se encuentra brutalmente puesta en cuestión por la emigración, que rompe la evidencia no pensada ni formulada de la vida cotidiana e interrumpe el *continuum* entre experiencia vivida en la familia y su prolongación en la vecindad y la sociedad global —puesta en cuestión brutal de lo que se mostraba como realidad indiscutible.

Los emigrantes, sea cual fuere su origen, no pueden renunciar a estas costumbres incorporadas que fundan su identidad, del mismo modo que en una sociedad extranjera, tampoco pueden continuar llevando el mismo género de vida que en sus países de origen. Su vida privada sólo puede experimentar transformaciones o aculturaciones más o menos experimentadas o reivindicadas. Las formas que toman estas aculturaciones dependen de numerosos factores: fecha y origen de cada ola migratoria, historia de las relaciones entre el país de origen y el país de acogida, variedad de las culturas de origen, evolución de la sociedad de instalación y, en particular, la desigual capacidad y voluntad de esta sociedad de instalación de asimilar a los emigrantes impiden —además de la dificultad de las fuentes— presentar una imagen de conjunto de la vida privada de todos los emigrantes en Francia.

El concepto impreciso de "emigrante"

Es preciso tener presente que el término "emigrantes", que subraya una misma condición en la sociedad de instalación, continúa siendo un concepto impreciso. En

Francia designa a poblaciones tan diferentes como los polacos, los italianos, los ucranianos o los magrebíes. Estos "inmigrantes" difieren por su religión, costumbres de la vida familiar y comunitaria y experiencia política. Su emigración a Francia ha tomado formas diferentes: en efecto, nada tienen que ver entre sí el reclutamiento organizado en los pueblos italianos para llevar mano de obra a la Lorena siderúrgica a finales del siglo XIX, la organización de una emigración polaca colectiva destinada a instalarse en las ciudades obreras próximas a las minas de carbón durante los años 1920-1950, la emigración de miseria, a menudo ilegal, de los "levantinos", italianos del Sur, o algunos magrebíes que se dilata a lo largo de toda la temporada y la emigración familiar de los argelinos durante los años sesenta. Ahora bien, la forma de la emigración se encuentra estrechamente vinculada con el sentido que los emigrantes dan a esta emigración y con la actitud que adoptan respecto a la sociedad de instalación. Algunas poblaciones de la Europa central refugiadas en Francia durante los años treinta deseaban fundirse con la población francesa. Por el contrario, las poblaciones magrebíes que empiezan a instalarse en familia a partir de 1950, sea cual fuere su nacionalidad, no quieren renunciar a su vínculo con su país de origen y desean mantener la posibilidad de decidir sobre su derecho a la vuelta o sobre su derecho a permanecer —incluso cuando numerosas barreras prohíben o retrasan una naturalización susceptible de ser vivida como una conversión o una traición—. La aculturación de las diferentes poblaciones o el estilo de su vida privada derivan de la actitud de los emigrantes respecto de la sociedad de instalación.

Además, estas poblaciones diversas se encuentran en Francia en estadios diferentes de su aculturación a la vida urbana e industrial: algunas ya han conocido una forma de urbanización en su país de origen (tal es a menudo el caso de los italianos que se instalan a partir de 1945); otras en cambio provienen de un medio rural tradicional (por ejemplo, la primera ola de inmigración magrebí hasta los años cincuenta). En la misma fecha encontramos, en un grupo nacional, a inmigrantes que han efectuado ellos mismos la emigración, a sus hijos nacidos antes de la migración (unos han trabajado desde su llegada a Francia, otros han frecuentado la escuela francesa), finalmente, a los niños nacidos en Francia o llegados demasiado jóvenes como para haber seguido la totalidad de la escolaridad primaria francesa. La relación con la sociedad de instalación y el mantenimiento de una vida privada específica no pueden ser los mismos para cada uno de estos grupos.

En resumidas cuentas, la vida privada de los emigrantes no puede ser comprendida independientemente de la reconstitución de una "colonia", como se escribía en los años treinta, o de una comunidad, es decir, de una concentración en el espacio de poblaciones originarias del mismo país, que asegure un control social sobre los comportamientos de sus miembros, contribuya a mantener las normas del país de origen y "cree un simulacro de vida nacional, un sucedáneo de esta atmósfera y de este ambiente del que estaban completamente privados". Veremos que la

desigual organización de las comunidades emigradas polacas e italianas explica en parte la desigual perpetuación de su vida privada.

La vida privada es por definición difícil de conocer, puesto que deja pocos documentos al alcance de los historiadores, porque, hasta una fecha reciente, esta vida privada no era considerada digna de ser estudiada por parte de los historiadores y porque los testimonios sobre el pasado son raros y poco claros. Pertenece a este invisible cotidiano, según la expresión de Paul Leuillot, del que los sujetos sociales no toman una conciencia clara. Las informaciones que nos proporcionan los sociólogos o los antropólogos sólo versan sobre periodos más recientes. La vida privada de los emigrantes todavía es más difícil de conocer o de adivinar que la del resto de la población. En Francia, hasta una fecha reciente en todo caso, su especificidad sólo ha sido admitida con reticencias por parte de los poderes públicos, los patrones y la masa de la población. A menudo es disimulada por los mismos emigrantes, y, más todavía, por sus hijos educados en y por la escuela francesa, avergonzados de no ser franceses "como los demás". Más que cualquier otra, corre el riesgo de permanecer oculta. Si gracias a recientes encuestas ha sido posible estudiar la evolución de los inmigrantes a lo largo de los diez últimos años, reconstituir lo que pudo ser la vida privada de los emigrantes durante el periodo de entreguerras es un reto difícil de afrontar.

No obstante, lo que mejor permite definir a los dos grandes tipos de inmigrantes es la existencia misma de una vida privada: para los primeros italianos o magrebíes, llegados solos, alojados en campamentos de barracas, en hoteles o en tugurios y únicamente definidos por su papel de trabajadores, no existe posibilidad de vida privada. Por el contrario, en lo que puede llamarse la "inmigración del asentamiento", un salario suficiente y una instalación familiar autorizan el mantenimiento de una vida privada original. Ahora bien, todo indica que la situación misma de emigrante confiere un sentido nuevo a la vida privada. En un mundo exterior no solamente diferente y extraño sino hostil, la vida privada se convierte en refugio y protección, y permite la estabilidad de los emigrantes. La negación de la vida privada es la fuente de todos los "problemas sociales" que suscita la presencia de los emigrantes.

Hospitalidad y xenofobia

A pesar del tópico extendido de que Francia, tierra de acogida, es un país con una larga tradición de hospitalidad, todos los testimonios concuerdan en afirmar que la masa de la población ha sido y continúa siendo xenófoba. Podríamos citar textos histéricos de la extrema derecha de los años treinta así como hacer hincapié sobre la ecuación, entonces casi unánimemente aceptada, entre la cifra de parados y la de inmigrantes. Pero, para mostrar que los franceses, a todos los niveles verdaderamente nunca han aceptado más que a los emigrantes "asimilados", es decir, a quienes han dejado de ser extranjeros para convertirse en franceses, es más esclarecedor recordar

los textos publicados en 1932 por un observador favorable a la emigración y sensible a la contribución de los inmigrantes al desarrollo de la riqueza nacional: “No obstante, es conveniente señalar que antaño las aportaciones de extranjeros se realizaban con bastante lentitud como para permitir una fusión regular. La llegada masiva de elementos nuevos, su fuerte densidad en el seno de la población francesa y su espíritu nacionalista más vivaz complican el problema a partir de la guerra. Hemos visto que la estancia en Francia de una población extranjera de tres millones de almas no dejaba de influir sobre la vida social y moral del país. Desarrolla en él, frente a una aristocracia obrera francesa ponderada y tanto más conservadora cuanto que se encontraba satisfecha materialmente, una masa inferior de trabajadores extranjeros sin vínculos con el país, entorpecedora de la evolución social por su ignorancia y que podría precipitarle a una época de trastornos. Esta masa de emigrantes, entre la cual se cuentan muchos desarraigados e inadaptados, contribuye a que en Francia la criminalidad aumente en un tercio, y de este modo ejerce una indudable influencia de desmoralización y desorden. No menos pernicioso es el relajamiento moral de algunos orientales, armenios griegos, judíos y otros ‘metecos’, negociantes y traficantes”. Los “buenos” emigrantes son los emigrantes instalados desde hace una generación y que han conocido esta “fusión regular” con la nación francesa. Ahora bien, esta xenofobia es, al menos para la primera generación de emigrantes, un factor de conservación de una vida privada específica y un medio privilegiado de defensa de sí mismos.

Dada la diversidad de emigrantes y de sus formas de inserción en la sociedad francesa, nos contentaremos aquí con formular algunas proposiciones de conjunto que ilustraremos más concretamente con el ejemplo de los polacos, de los italianos entre 1920 y 1939 y de los magrebíes que llegaron a partir de 1945. Importa en efecto distinguir el periodo anterior a 1940, durante el cual sobreviene la crisis económica de los años treinta y que conoce una fuerte voluntad asimiladora por parte de Francia, del periodo de los Treinta Días Gloriosos, que transformó la condición económica de los obreros franceses e inmigrantes, pero que vio pulverizarse la capacidad y la voluntad de asimilar a las poblaciones de inmigrantes: desde la Segunda Guerra Mundial, ni la escuela, ni la Iglesia, ni el ejército aseguran la socialización de los niños franceses, nacidos o no de familias de emigrantes, con la misma convicción con la que lo hacían antes de 1940.

La preguerra.
El ejemplo de los italianos y los polacos

Únicamente un salario mínimo y una instalación familiar autónoma autorizan el mantenimiento de una vida específica.

Los barrios de chabolas que rodean París —en los años treinta se cita en concreto la calle Jules-Vallès en Saint-Ouen donde se reagrupan de 300 a 350 individuos alrededor de un único punto de agua o los barrios italianos de las ciudades mediterráneas— ofrecen el mismo espectáculo que todos los barrios de chabolas del mundo. “Las calles son estrechas, están sucias y se hallan encuadradas por altas y viejas casas. Ropa interior y trapos cuelgan de las ventanas o de las cuerdas que atraviesan la calle de una a otra ventana. Una chiquillería morena, desaseada, con los pies descalzos, hormiguea por todos los rincones y juguetea con una vivacidad enteramente meridional. En los interiores miserables, donde a menudo la luz y el aire penetran difícilmente, las literas se aprietan. Cinco o seis personas, a veces más, duermen en la misma habitación. Los niños se amontonan en grupos de tres a cuatro sobre el mismo jergón, colocado a veces sobre la tierra batida.” La pobreza elimina las diferencias y uniformiza la vida privada.

Durante el periodo de entreguerras, los trabajadores solteros, los que han venido sin su familia que ha quedado en el país de origen, condenados como “indisciplinados” o “nómadas”, se encuentran en las mismas condiciones. La vida que se les impone niega la posibilidad misma de disfrutar de una vida privada. Cuando, en “hoteles para obreros solteros”, se ven obligados a alternarse para dormir sobre una misma cama —ocupada sin interrupción durante el día por los obreros que trabajan por la noche y durante la noche por los “del día”, la vida privada pierde cualquier significación. A los inmigrantes más recientemente llegados corresponde, además de estos hoteles, las viviendas improvisadas, casas de adobe o de tablas construidas apresuradamente y por supuesto desprovistas de cualquier equipamiento, casas de pueblo abandonadas por sus habitantes y convertidas en verdaderos tugurios. En estos refugios se corre el riesgo de asistir a la pérdida de toda norma en la vida privada, a una verdadera deculturación.

La primera ola de la inmigración magrebí

Algunos grupos, fuertemente estructurados, se resistían a este proceso de deculturación limitando al máximo todo contacto con la sociedad de instalación. Los emigrantes de lo que se ha dado en llamar la primera “edad” de la inmigración argelina nos proporcionan el mejor ejemplo de esto. Hasta 1950, la inmigración magrebí afectaba únicamente a los solteros. La comunidad rural les enviaba durante algunos años a trabajar al extranjero para que los demás miembros del grupo pudieran quedarse en el lugar de origen y mantener el estatuto de la familia. Esta emigración, que afectó en primer lugar a regiones montañosas pobres de cultura bereber, como Kabilia y Souss, no trastornó a la sociedad de origen ni a la sociedad de destino. Los trabajadores continuaban viviendo juntos, como en sus pueblos de origen, para ahorrar y familiarizarse sin perderse en el mundo extranjero que bordeaban. Escogiendo oficios duros y bien pagados, como el de minero, acumulando horas

suplementarias (llegaban a ganar un cuarto o un tercio por encima de su salario), enviaban la mayor cantidad de dinero posible a su tierra de origen y sólo conservaban para sí una especie de pensión alimenticia. Su vida privada en el país de acogida se limitaba a una convivencia mínima con sus allegados, originarios de la misma región, o del mismo pueblo para vigilarse mejor, ayudarse mutuamente y conocer las noticias de la tierra de origen aprovechando los desplazamientos de personas en un medio en el que lo escrito escaseaba. Su ahorro y la vida austera que llevaban en el extranjero permitían a la familia conservar sus tierras, reparar la gran casa, comprar animales y poder casar convenientemente a los hijos e hijas que se habían quedado en el país de origen. Naturalmente, los trabajadores reencontraban su estatuto y su lugar en el grupo cuando volvían al pueblo, bien de vacaciones durante el ramadán, bien para quedarse allí definitivamente al cabo de cuatro o cinco años. El trabajo en la mina o en el ejército colonial, que constituía casi el tipo ideal de emigración con éxito, permitía comprar tierras, hacer una buena boda y adquirir, o al menos mantener, un estado asegurando la cohesión del grupo. Entonces, durante las vacaciones, a lo largo de largas estancias o al cabo de una vuelta definitiva, reencontraban el derecho a llevar una vida privada colectiva cuyo mérito principal radicaba precisamente en el hecho de ser pública y en servir a los ojos de todos para aumentar o mantener el capital del honor de la familia o del individuo. En su vida de exilio, esta vuelta al pueblo, las visitas a los padres, las invitaciones a las bodas, fiestas y peregrinajes locales continuaban formando parte del sueño que hacía olvidar la dureza de la vida cotidiana. Podría sugerirse que su vida privada quedaba limitada a este sueño, que, a pesar de la cohabitación con el grupo de los allegados, venía a compensar el trabajo largo y extenuante y las austeras condiciones materiales.

Italianos y polacos

En los años treinta algunos grupos de inmigrantes italianos y polacos, que fueron instalándose progresivamente en las ciudades obreras de las regiones mineras (carbón y hierro), constituían una especie de aristocracia de obreros emigrados susceptible, gracias a la presencia de la familia nuclear, de mantener una vida privada particular. Se constata en su caso el contraste entre la adaptación de los hombres a los ritmos y obligaciones de la actividad profesional y el mantenimiento de una vida privada diferente a la de los franceses. Llama la atención por ejemplo el éxito profesional de los emigrantes italianos, tanto en la siderurgia de Lorena como en la agricultura del sudoeste. En Joeuf o en Moutiers, dice un contramaestre, “entré en contacto con obreros italianos que me parecieron más idóneos que los franceses”. Por otra parte, la llegada de mano de obra italiana en “el fondo” conduce por otra parte a hacer partir a los franceses incapaces de mantener el mismo ritmo: “Estas personas eran hombres airosos y fuertes que venían casi todos de la montaña y que pretendían cargar al menos veinte vagones. Y os puedo decir que, aunque parezca mentira, quien sólo

llega a cargar catorce no es un perezoso. Pero estos hombres lograban cargar hasta veinte vagones. Es lo que ha hecho bajar los precios y provocado la partida de los franceses”. El éxito de los obreros agrícolas italianos establecidos en el sudoeste durante los años 1920-1930 queda probado por la gran cantidad de ellos que, por su trabajo y ahorros, han cambiado de estatuto, pasando de temporeros a obreros agrícolas, después a aparceros y granjeros, finalmente a pequeños propietarios. Como escribe Georges Mauco en el estilo de la época: “Los obreros agrícolas italianos son muy apreciados y buscados. Todos ellos son en general trabajadores dóciles, respetuosos y entregados a sus tareas. Muchos contratistas los prefieren a los franceses, a los que consideran menos manejables y más exigentes”.

Esta adaptación al trabajo no excluía —incluso condicionaba— el mantenimiento de las especificidades de la vida privada. Es probablemente dentro del círculo familiar, en las relaciones que se establecen dentro de la pareja, entre la pareja y los hijos, donde se encuentra lo que ha podido llamarse el núcleo duro cultural, que resiste el máximo de tiempo posible a la aculturación. Si ha podido constatarse el mantenimiento en los emigrantes de rasgos tales como la decoración de la casa, la alimentación, en ciertas medidas la vestimenta y la celebración de las fiestas, es porque las mujeres continuaban respetando las normas de comportamiento femenino tal y como la tradición las había establecido; es porque el trabajo del hombre no impedía el mantenimiento en el campo privado de los modos de vida cotidianos y la perpetuación de la cultura de origen. La vida de familia en las ciudades obreras de la siderurgia se veía ritmada por los toques de sirena que, tres veces al día, anunciaban el reemplazo de un equipo por otro y escandía los momentos de la vida de los hombres y los de su familia. Pero, en el interior de este ritmo impuesto, se mantenían las maneras, polacas o italianas —por sólo referirnos a las poblaciones más numerosas— de continuar siendo uno mismo.

En efecto, el emigrante no llega como una *tabula rasa* susceptible de adoptar las costumbres francesas, sino ya socializado por la cultura de su propio país. Sólo puede retraducir o reinterpretar las exigencias de la sociedad en la cual se instala según las normas de esta cultura. Italianos, polacos o magrebíes inmigrados no se convierten en franceses como los demás, sino que elaboran una vida privada específica en la que se mezclan los rasgos de su Italia, Polonia o Argelia natal, eventualmente modificados por la presencia de otro país, con los rasgos que las exigencias de la sociedad de instalación impone a los trabajadores.

Comunidades polacas e italianas

Esta proposición general debe matizarse según las poblaciones. Los dos grupos más numerosos del periodo de entreguerras, los polacos y los italianos, ambos originarios de países europeos y católicos, conservaban igualmente los rasgos específicos de su vida privada. Los obreros polacos, más que los italianos, se

instalaron en grupos organizados formando comunidades con sus responsables religiosos y sus instituciones específicas que contribuían a perpetuar el modo de vida del país de origen y a retrasar la asimilación. Puesto que los italianos estaban menos organizados, más dispersos a pesar de su presencia masiva en Lorena, peor controlados por las instituciones religiosas, las particularidades de su vida privada se habían debilitado con mayor rapidez. Signo manifiesto de ello fue la rápida disminución de las prácticas religiosas. En Auboué, por ejemplo, se constata que entre 1909 y 1914 el 55% de los niños italianos son bautizados contra el 80% del conjunto de la población, que el número de entierros religiosos y la participación en la fiesta de Pascua son inferiores a los de los franceses y que las uniones libres se multiplican. Los demás testimonios —incluidos los informes de la Misión católica italiana— confirman este descenso de las prácticas religiosas. Por el contrario, los emigrantes polacos, en las ciudades obreras construidas por ellos mismos, mantenían durante más tiempo sus especificidades religiosas y nacionales. Las ciudades polacas construidas en los años veinte cerca de las minas de carbón del norte disponían de su iglesia y de su sacerdote, a veces alojado y pagado por la Compañía. Para solucionar los pequeños problemas de la vida cotidiana la población se dirigía al sacerdote: era él quien servía de intermediario para asegurar las relaciones con la administración o el patrón o el encargado de mantener el control moral de los emigrantes. Hasta la guerra, la población obrera continuaba besándole las manos, y las niñas le saludaban con una rápida y ligera genuflexión reconociendo así su papel de jefe espiritual y responsable "político" de la comunidad. Entre todas las poblaciones de emigrantes, los polacos eran los únicos que habían obtenido el derecho a mantener maestros de su nacionalidad. En 1932, Francia contaba con 150 maestros polacos. De ellos 65 se encontraban en las regiones del norte y del Pas-de-Calais, 30 en el centro y este, 20 en el sur y en el oeste: alrededor de 20 000 niños se beneficiaban de esta enseñanza. Los religiosos los secundaban en el plano social. Este encuadramiento, mucho más nutrido que el de los italianos, contribuyó a mantener las formas de la vida polaca hasta la Segunda Guerra Mundial.

En las ciudades polacas la vida religiosa es intensa: la asistencia a la misa dominical afirmaba una identidad a la vez religiosa y nacional: "Los hombres van de uniforme, con sus sombreros coloreados y con el pecho cruzado por una cinta; las muchachas tienen vestidos blancos y blusas de terciopelo negro; los niños llevan un traje blanco bordado de rojo; las mujeres tienen chales en los que se mezclan el rojo, el verde, el azul… Todos ellos penetran en la capital. Banderas y pendones se inclinan delante del altar, después van a colocarse en el coro. La iglesia siempre está ricamente decorada y florida. El oro y los colores vivos se extienden por ella ingenuamente. Durante la semana, las mujeres han preparado los motivos de decoración y los niños han recorrido los prados y los bosques reuniendo flores y toda suerte de hierbas. La iglesia, a menudo demasiado pequeña, está llena hasta los topes

(…). Todo el mundo participa en la ceremonia y canta en su lengua los viejos cánticos del país”.

Más allá de esta descripción, lo que hace falta descifrar es la repetición de los gestos familiares: la colocación amorosa de los “trajes del domingo”, el lavado con almidón, el planchado, el baño de los niños el sábado por la noche en el gran recipiente para la colada —prácticas cotidianas que se perpetúan a pesar de la emigración.

Un emigrante italiano, evocado por una novelista “se maravilla de que las polacas almidonen todo, incluso sus sábanas. Las lavan también mucho mejor, a pesar de la acre transpiración de su marido. El almidón protege las fibras del tejido contra la suciedad. Se trata de un almidón que hacen ellas mismas diluyendo la harina antes de verterla en una gran cacerola de agua hirviendo *(Knomal)*, mezcla que agitan vigorosamente con la punta de un abeto de Navidad que guardan preciosamente de año en año para este menester. A falta de harina, recogen el jugo de manzanas ralladas *(Kiowski Kartoplane)*. Ambos preparados son filtrados por el tamiz y mezclados en la bola de ‘azul’ que hará relucir su ropa”. Los emigrantes conservan esta práctica cotidiana, transmitida de madre a hija hasta donde alcanza la memoria, tanto más cuanto que a través de ella precisamente afirmaban a diario el papel de la mujer y la identidad de todo el grupo.

Este mantenimiento del fervor religioso, a la vez personal y colectivo, estaba estrechamente vinculado con la vigencia interrumpida de las normas tradicionales, y, en particular, de una concepción tradicional de los papeles sexuales. No es casual que, en las ciudades del norte, las relaciones con los no polacos terminasen al mismo tiempo que la jornada de trabajo en tanto que las relaciones amistosas y familiares se perpetuaban dentro del grupo. Se explica también que la tasa de matrimonios de los emigrantes con franceses haya sido siempre baja, incluso si entre 1914 y 1924 pasó del 5% al 9%.

Interiores

Igualmente se constata que “los interiores están limpios y aseados a pesar de la presencia de numerosos niños”: las mujeres aseguraban su papel tradicional. El interior polaco conservaba en efecto “una nota especial, una originalidad que ni las construcciones en serie ni el material barato comprado en Francia llegan a hacer desaparecer. En las paredes, una multitud de grabados vivamente coloreados, casi siempre de tema religioso, o el retrato de un polaco célebre. Largas bandas de tela con bordados de divisas, deseos de bienvenida o una cita del Evangelio, cuelgan de las paredes o se colocan en los respaldos de las sillas. Sobre la cama, un enorme edredón de pluma y que a veces ocupa el lugar de las sábanas. Numerosas fotografías; entre ellas destacan las que representan las sociedades de las que forman parte los miembros de la familia”.

El mérito de mantener los interiores "limpios" era tanto mayor cuanto que los emigrantes conocían, como siempre sucede en las poblaciones en curso de urbanización, condiciones de habitabilidad sórdidas. Las protestas de los gobiernos belga, holandés, suizo o italiano revelan las condiciones lamentables de las viviendas que se asignaron a los trabajadores emigrantes. Incluso en las ciudades obreras, la electricidad sólo se instaló tardíamente. La ciudad de Mancieulle fue la primera que en la región de Briey recibió la electricidad desde su fundación, en 1912-1913, y durante mucho tiempo se la tuvo por modélica. En Auboué, el equipamiento eléctrico de las viviendas obreras data de 1928-1931, el agua en el fregadero sólo será instalada en 1945, el gas en 1955. Como cuenta un contramaestre en el periodo de prejubilación: "Cuando llegamos de Italia era muy pequeño. Nos alumbrábamos con pequeñas lámparas, con aceite. Me acuerdo que todas las noches mi madre ponía dos o tres lámparas encima de la mesa. También recuerdo que en una misma cama dormíamos cinco, los niños en la cabecera y las niñas al pie". La vivienda, el agua, la higiene: problemas que para los emigrantes sólo encontrarán solución después de la Segunda Guerra Mundial.

Si, por un lado, a pesar de estas condiciones de equipamiento, el interior de la casa conservaba el recuerdo del país de origen, por otro la preparación y consumo de las comidas determinó que la identidad se afirmara todos los días de manera privilegiada. Se ha señalado a menudo que las costumbres culinarias son las más resistentes a la aculturación. En las ciudades obreras de Lorena, donde se mezclaban diferentes nacionalidades, por la noche, "olores de cocina, más personalizados que los carnés de identidad, renacen y se expanden por las calles". Las mujeres polacas continuaban haciendo su *choucroute* en otoño y pelando sus repollos para conservarlos en un tonel con un agua salada especial. La consumición de embutidos y manzanas nunca decreció. Así lo demuestra el éxito alcanzado por las tiendas de embutidos polacos situadas cerca de las "colonias" polacas del Norte. La fuerte absorción de alcohol ha sido mencionada por todos los testimonios.

Las italianas por su parte aseguraron durante mucho tiempo comidas mucho más ligeras. Los obreros italianos, preocupados por ahorrar en todos los lugares de gasto, se contentaban a menudo con una alimentación insuficiente para el esfuerzo físico que debían desarrollar. Como señala Georges Mauco, muy a menudo sólo conocían a su llegada la sopa de legumbres, el arroz, las pastas y sobre todo la *polenta*, caldo de maíz y castañas. Pero los días de fiesta eran subrayados mediante la preparación ritual de la *pasta*, según el modelo del pueblo o de la región de origen, y las grandes fiestas por la introducción de la carne. Precisamente, después de la Segunda Guerra Mundial, la carne se convertirá en el símbolo por excelencia del éxito material y consecuentemente del éxito de la emigración.

Las costumbres vestimentarias se mantuvieron desigualmente. Hasta la Segunda Guerra Mundial, los polacos, más organizados y conscientes de su nacionalidad, intentaban preservar sus costumbres, no solamente durante el acto de la misa

dominical, sino todos los días. Si los niños de la época habían adoptado el babero negro, la mochila, la cabeza rapada bajo la boina de los niños franceses, las niñas pequeñas que iban a la escuela a veces añadían al babero negro otro babero “delantero” polaco, bordado con flores multicolores, un chal con franjas y cintas rojas al final de sus coletas rubias. Los niños italianos, cuando los recursos familiares lo permitían, no se distinguían de los franceses. Pero el modo de vestirse de los hombres italianos, muy barato y descuidado durante la semana de trabajo, el domingo y los días de fiesta reencontraba todo el lujo desplegado en el pueblo de origen. Como señalaba Camsy con una evidente reticencia “el domingo y los días de fiesta, la mayoría son irreconocibles, y su elegancia hace palidecer a los empleados mejor trajeados: trajes de paño fino de vistosos colores, zapatos con cañas de tela clara y puntas barnizadas, corbatas llamativas y a veces incluso bastón y guantes”.

Vida colectiva e identidad específica

La organización del tiempo libre alrededor de asociaciones musicales, teatrales y sobre todo deportivas, fundadas sobre el origen nacional, venía a cimentar las relaciones dentro de la “colonia” de emigrantes así como a reforzar el sentimiento de pertenencia a un grupo específico. Como recuerdan S. Vlocevski y G. Mauco, dondequiera que coincidieron un número elevado de polacos, se desarrollaron prodigiosamente toda suerte de sociedades y agrupaciones. La Unión de los obreros polacos en Francia no contaba con menos de 182 filiales y 16 000 cotizantes. La multiplicación de los periódicos polacos (quince citados por G. Mauco en 1932) permitió alimentar la vida colectiva de los emigrantes y al mismo tiempo hacerles conocer Francia (en la época en que no existía la televisión). Además de las distracciones regulares, los días de fiesta constituían por definición un medio privilegiado para afirmar una identidad específica. También aquí los polacos, hasta 1940, quienes vinculaban la afirmación nacional con la celebración religiosa, mantenían con la mayor energía sus costumbres originales. Gracias al testimonio de una novelista sabemos de la riqueza de la celebración navideña en la colonia polaca de la Lorena siderúrgica antes de la Segunda Guerra Mundial. Para Navidad, todas las familias recibían de sus padres que habían quedado en Polonia grandes hostias rectangulares a imagen y semejanza de las de la Santa Cena. Eran guardadas celosamente hasta la víspera de Navidad y todo el mundo observaba un ayuno estricto con té negro y arenque salado. Se consagraba la jornada a la preparación de la fiesta y de la comida de la noche. El abeto se adornaba con velas multicolores, grandes collares del vestido folclórico, pequeños polvorones envueltos en papel de estaño y flores artificiales. A las siete, todos los miembros de la familia, limpios y endomingados, en pie, se disponían en torno a la mesa puesta. El padre de familia encendía el árbol y decía la oración. Enseguida tomaba su parte de la hostia, se volvía hacia su mujer y le presentaba tres deseos rompiendo cada vez un pequeño trozo de

hostia antes de comerla. La mujer hacía lo mismo, y el reparto de los deseos y de la hostia se realizaba en cada miembro de la familia. La cena de Navidad constaba de doce manjares: cebada perlada, remolacha, trigo sarraceno, judías blancas, *choucroute*, ciruelas, pastas, champiñones, arenques salados, bollo al grano de adormidera aplastado, manzanas y pan. Mientras esperaban la medianoche, padres e hijos cantaban y rezaban. Sólo después de la misa del gallo se compartía con los vecinos polacos café, pasteles y frutos. El día de Navidad, cuando existía una escuela polaca, el maestro hacía representar escenas cortas en polaco y cantar cánticos profanos y religiosos. Las familias italianas por su parte conservaban la tradición de los doce platos diferentes durante la comida de Navidad y por supuesto la costumbre de asistir a la misa del gallo.

Para Pascuas, italianas y polacas compartían con las francesas el mismo imperativo: limpiar de arriba abajo la casa antes del Jueves Santo. En las ciudades obreras, las amas de casa libraban una verdadera lucha de estatuto por llegar a ser aquellas cuyos hijos fuesen más pesadamente cargados a tender la ropa interior, por ser quien bata las alfombras o la ropa de cama con más energía o tenga los cristales más brillantes. El Sábado Santo, algunos italianos hacían el *Gloria* bañándose de agua con el “agua bendita”, comiendo pan o *brioche* en un dedo de vino blanco. Los polacos llevaban a sus capellanes, para que los bendijeran, los doce platos preparados para el día de Pascua: huevos, sal, pan, embutidos, queso, rábano blanco, paté de ganso, mantequilla, café, leche, azúcar y *brioche*. El día de Pascua, después de cantar el *Aleluya* de pie y en familia, recaía sobre la madre el honor de bendecir la casa, a los miembros de la familia y, con el boj dividido en doce hebras, los doce platos.

El culto a los muertos, el día de Todos los Santos, tan vivaz en Italia, lo volvemos a encontrar en Lorena, tanto más, como señala atinadamente Gérard Noiriel, cuanto que los accidentes mortales no eran raros en las minas. “Cuando íbamos al cementerio durante la noche alumbrábamos las tumbas con velas o con lámparas de aceite (…). No sé si esto quería decir que los muertos revivían, pero desde luego fue una práctica que me marcó… También dejó huella en mí el hecho de que el día de Todos los Santos todas las fotografías de los muertos se pusieran sobre una mesita con un mantel bordado, crisantemos y velas prendidas. Se nos obligaba a velar a los muertos.”

Hijos de inmigrantes

Si la generación de emigrantes mantuvo lo esencial de la vida privada de su país de origen hasta la guerra, no ocurrió lo mismo con sus hijos. Los testimonios son unánimes a la hora de constatar que los hijos de estos inmigrantes, quienes permanecieron más o menos extranjeros respecto del país en el cual tuvieron que instalarse, se convirtieron en franceses no solamente por la nacionalidad, sino

también por la cultura, incluso si algunos continuaban manteniendo vínculos sentimentales con el país de origen de sus padres.

Desde 1932 Georges Mauco señalaba que las niñas sobre todo se adaptan rápidamente a las normas de una sociedad en la que disfrutan de una mayor libertad. Esta rápida aculturación de los hijos de los emigrantes se debe precisamente a la influencia de la escuela primaria autoritaria, a menudo traumatizante por el autoritarismo y la xenofobia de sus maestros (como señalan atinadamente A. M. Blanc y G. Noiriel), pero eficaz. “Todas las encuestas realizadas entre el personal enseñante son unánimes a la hora de constatar que los niños italianos se asimilan rápida y fácilmente.” Mismo testimonio a propósito de los niños polacos, lo cual queda corroborado por el alto número de ellos que profesan el sacerdocio o se convierten en profesores de instituto. Así, pues, la masa de los hijos de emigrantes fue escolarizada en el sistema de enseñanza francés cuya eficacia se mostró muy elevada. Como nos dice Jean Willemin de Moutiers: “Las gentes, es preciso decirlo, se han integrado de un modo sorprendente. Por más que pienso en esto con distancia no llego a comprenderlo; los italianos viejos que llegaban aquí no hablaban una palabra de francés, pero sus hijos han estado en la escuela, han hecho la guerra y muy a menudo han sido hechos prisioneros. Son casi más franceses que yo. Porque no estaban obligados a hacerlo y lo han hecho. Es extraordinario ver esto”. F. Mattenet escribía en 1931: “Son los italianos los que forman el elemento más asimilable, más cercano a nosotros, sin duda por el común parentesco latino; sus hijos frecuentan nuestras escuelas, hablan exclusivamente nuestra lengua, obtienen frecuentemente el certificado de estudios y apenas se les distingue de sus compañeros nacidos de padres franceses: tienen nuestros mismos gustos y costumbres y, a los veinte años, se inscriben en nuestras listas de reclutas”.

La asimilación de los hijos de emigrantes italianos y, en un grado menor, de inmigrantes polacos se valora retrospectivamente como un indudable enriquecimiento para la nación. No obstante, será preciso no olvidar los sentimientos de hostilidad con los que fueron acogidos y los juicios peyorativos que durante mucho tiempo merecieron los “Macaronis” o los “Pollacks”.

La posguerra. El ejemplo de los inmigrantes magrebíes

La posguerra constituye un nuevo periodo. El origen de las grandes masas de emigrantes ha cambiado. A los polacos e italianos han sucedido españoles, portugueses, yugoslavos, turcos y magrebíes, estos últimos hoy los más numerosos. La naturaleza misma de la emigración se ha visto transformada: el grupo de emigrantes expulsados por el hambre y la miseria de su país ha decrecido en

provecho de una emigración convertida para muchos en una forma de movilidad social. Si las formas miserables de las emigraciones ilegales no han desaparecido, como lo demuestra la perpetuación hasta el final de los años sesenta de los *bidonvilles*, mayoritaria (pero no exclusivamente) poblados por emigrantes, no es menos cierto que la edad de oro de la economía francesa (entre 1950 y 1975) ha transformado la condición material de los obreros en Francia y entre ellos, la de la masa de los emigrantes: las condiciones de vivienda, incomparables con las de la preguerra, el equipamiento de electrodomésticos, tienden al menos a uniformizar los aspectos materiales de la vida cotidiana —sin implicar por ello la uniformidad de la vida privada—. Para los emigrantes estabilizados por la instalación familiar, la especificidad de la vida privada continúa afirmándose, como ocurría en el periodo precedente, tanto más cuanto que el control social ejercido por las “comunidades” es más fuerte y cuanto que los campos pueden ser aislados mejor de la vida social global y en particular de la vida profesional: prácticas alimenticias, estilo de las relaciones sociales y familiares, relación entre los sexos.

Presión del grupo familiar y comportamientos individualizados

El ejemplo de los emigrantes magrebíes es el que mejor ilustra esta transformación. A la primera “edad” de la emigración, durante la cual el emigrante se contentaba con una especie de pensión alimenticia para hacer llegar el máximo de dinero al pueblo, ayudar a los suyos y preparar su vuelta, sucede una nueva fase. Insensiblemente, la relación se invierte, pues el emigrante acepta en el mejor de los casos enviar a los suyos una pensión alimenticia. Se le acusa de ingratitud, y se intenta toda suerte de maniobras para reforzar los vínculos y justificar las demandas. El matrimonio del emigrante con el mantenimiento como rehén en el pueblo de la esposa y de sus hijos bajo la custodia de su padre o de sus hermanos se convierte en una medida habitual para asegurar la regularidad de unos envíos de dinero que tienden a hacerse menos automáticos. Los emigrantes conocen un proceso de aculturación en la sociedad francesa. Salidos de sus países de origen a una edad más temprana, gozan también de una mayor instrucción que la de los emigrantes de la primera ola. La escuela primaria les ha familiarizado con la lengua y los valores franceses. Con timidez, no podrán resistir a la tentación de saber más sobre ellos, de salir de la segregación que se imponían sus predecesores para experimentar rápidamente la que les impone la sociedad. Algunos comportamientos individuales se afirman con la suficiente fuerza como para crear una tensión o una ruptura parcial con la sociedad de origen sin por ello constituir una tentativa de integración. Algunos emigrantes llegan incluso a pasar de la austeridad al consumo. Siguiendo el modelo de la clase obrera francesa invierten en el traje del domingo, se abren progresivamente a la ciudad, a los entretenimientos, van a los cafés, a los cines y

frecuentan los bailes los sábados por la noche. Pero a menudo allí descubrirán un violento racismo que les hace volver a los suyos.

El matrimonio con una francesa, que constituye la forma extrema de esta integración, será una fortuna que sólo alcanzarán unos pocos. A menudo significa un corte no sólo con la sociedad del pueblo sino también con el grupo de amigos y parientes magrebíes en Francia. La aceptación de la mujer en la familia y el grupo, que a menudo es una compañera de trabajo o una amiga reencontrada durante los contactos sindicales o políticos, sólo puede hacerse al precio de la ruptura con el otro grupo. Este tipo de matrimonio es la obsesión de los parientes que han quedado en el pueblo. Significa la reducción y prácticamente la detención de los envíos de dinero, la ruptura afectiva, la imposibilidad de volver a encontrar un lugar dentro del sistema social del pueblo gracias a un matrimonio honorable. La ruptura se extenderá a los descendientes del matrimonio mixto, y el deshonor resultante del casamiento desigual repercute sobre todo el grupo familiar, al menos durante algún tiempo.

Con esta nueva fase de la emigración, que afecta mayoritariamente a hombres solos que viven más tiempo en Francia, comienza a aparecer el racismo durante los contactos con la sociedad francesa y el rechazo por parte de su medio de origen. El traje francés que continúa llevando en el país, el dinero fácil, el coche a veces, el vino o la cerveza que para algunos se introducen en el consumo corriente… ahora todo diferencia al emigrante, casi como a un extranjero. Su reinserción en el grupo del pueblo se hace más difícil. Cuando reside en el país, guarda una cierta distancia respecto a las maneras de vivir y problemas del grupo. Es un pariente en vacaciones cuya vida, por lo esencial, se encuentra en otra parte. Al situarse fuera del grupo, adquiere también valor de modelo y de símbolo para la juventud instruida que aspira a abandonar el país, imita sus maneras, modo de vestirse y de fumar cigarros extranjeros. Sus relaciones con la familia van a hacerse también más conflictivas en el plano material.

En la primera fase, el emigrante confiaba todo su dinero al grupo representado por su padre o su hermano primogénito, quien adoptaba en solitario las decisiones de gestión. De vuelta, sólo se beneficiaba de su parte de la herencia familiar que su trabajo había contribuido a acrecer. El emigrante de los años cincuenta, sin salir de la herencia, desea primero construir su casa. Si envía dinero a sus mayores para esta finalidad, tendrá la audacia de pedir cuentas. A veces llega a reservar algunas habitaciones para sus hermanos y su familia en la gran casa, pero ya no se respeta el orden antiguo de repartición de las habitaciones de la casa tradicional. El emigrante, sea cual fuere el lugar que ocupa en la descendencia, tiende a erigirse en jefe de familia disputando este papel al padre y a los hermanos mayores.

Sus costumbres alimenticias también van a imponerse al grupo. En lugar de conformarse con la austeridad de los alimentos campesinos, se abastece en la ciudad de carnes y legumbres y con productos que puede encontrar en el zoco vecino. Las

pastas, el arroz y las patatas fritas ganan la partida al alcuzcuz. Las bebidas gaseosas y el café compiten con el té y la hierbabuena.

Instalación de las familias en Francia

La tercera fase de la emigración se inicia con la instalación de familias en Francia, supuesto que hoy en día afecta a la gran mayoría de los emigrantes magrebíes. El proceso se desarrolla durante los años sesenta, después de la independencia de Argelia. La mejora de las condiciones de vivienda, el acceso de los emigrantes a los HLM, el deseo de ver a la propia familia beneficiarse de las mejores escuelas y de servicios de salud más eficaces que los de África del Norte, la ruptura psicológica y social con el medio del pueblo de origen… todo concurre en esta emigración familiar.

Con la llegada de las mujeres y niños, la vida privada de los emigrantes magrebíes adquiere su verdadera dimensión. La vida en pareja se desarrolla y se diferencia de la vida familiar amplia que encontramos en el Magreb. Su modelo se toma de la sociedad francesa, a pesar de la débil intensidad de relaciones personales. La adaptación de las mujeres a esta vida nueva es particularmente difícil. La soledad en condiciones de hábitat a menudo poco agradables, la ruptura lingüística, el clima… les someten a una dura prueba. No es raro oír decir que una mujer ha pasado dos años llorando antes de acostumbrarse a vivir en Francia. Si no hay vecinas árabes a las que poder frecuentar, la soledad corre el riesgo de ser total. El aprendizaje de la lengua francesa se hace con el marido o con los vecinos antes que en instituciones de alfabetización. La radio y sobre todo la televisión han contribuido mucho a hacer penetrar la lengua y los modelos culturales franceses en las familias de emigrantes. Les permiten observar a la sociedad francesa sin ser a su vez observados, sin correr el riesgo del racismo o la malevolencia. A menudo hará falta más de un año para que las mujeres se acostumbren a acompañar a sus hijos al colegio, a hacer las compras o a realizar algunas gestiones burocráticas.

Las compras a menudo permanecen bajo control del marido. Unas veces se hacen en establecimientos comerciales de magrebíes del barrio, otras en los hipermercados. Si el vestuario del marido y los hijos se inspira en los modelos franceses, las mujeres por su parte abandonan el velo pero conservan a menudo un vestido de una largura intermedia. A veces la *djellaba* sobrevive en la vida cotidiana en tanto que el vestido se reserva para las salidas. La vestimenta europea se acepta globalmente, incluso si se realizan esfuerzos para que muchachas y mujeres no “abusen” de ella. No obstante, algunos hombres reemplazan el traje de domingo por el vestido islámico (turbante, *djellaba*). Como contrapartida, el vestido deja de formar parte, o no forma parte todavía, de los campos en que se afirma la identidad religiosa o comunitaria.

De nuevo se constata el mantenimiento de normas culinarias de la sociedad de origen. La cocina magrebí exige tiempo y productos que no se encuentran fácilmente.

Las especias marcan la especificidad de los platos, que comportan muchas más manzanas, arroz o pastas que en los países de origen. Algunos productos magrebíes, como la leche cuajada, han hecho su aparición en la lechería industrial a causa de la demanda de los emigrantes. La carne plantea un problema especial derivado de las costumbres de la degollación ritual de animales. Imperativos económicos determinan que a menudo estas reglas se abandonen, si bien siempre se mantienen durante las fiestas. La introducción de congeladores permite conciliar prescripciones religiosas y busca los mínimos costes: algunas familias compran un animal vivo y lo degüellan ritualmente para compartir su carne.

En su conjunto, la multiplicación de comercios magrebíes, ya sea en forma de pequeños comercios o en los mercados y la presencia de las mujeres en la casa han reintroducido el gusto por la cocina que los solteros que vivían en su propio hogar apenas llegaban a conocer durante la vuelta al país o en los pequeños restaurantes en los que se reunían. El té a la menta ha continuado siendo uno de los símbolos de la convivencia. Pero parece ser que el alcohol compite con él en las relaciones entre hombres, en los contactos con la clase obrera francesa, sin duda también como medio solitario de escapar a las dificultades de la propia condición, a la dureza del trabajo, a las frustraciones de la vida cotidiana y al temor de perder la propia identidad. Los cafés magrebíes se remontan a los primeros años de la emigración, y su existencia ha favorecido en todo momento la cohesión comunitaria. La federación de Francia del FLN instaló allí sus antenas. Pero el alcoholismo, a menudo limitado a la estancia en Francia, cesa en la mayoría de los casos durante las vueltas temporales o definitivas al país. En el cuadro de la vida familiar, el alcohol se prohíbe generalmente en la casa, pero es tolerado para los maridos fuera siempre y cuando continúen tratando correctamente a su familia.

El interior de las habitaciones constituye un ejemplo de compromiso entre las dos culturas. Se toma del modelo francés lo esencial del marco de vida, la mesa, las sillas y sobre todo los equipamientos electrodomésticos que se multiplican profusamente desde que la familia alcanza la prosperidad.

La televisión en color, alguna vez en magnetoscopio, comprados de ocasión y un aparato de radio con lector de casetes completa la inversión. Los símbolos de la vida magrebí reaparecerán en las caligrafías, los cromos de la Meca o del país, las colgaduras de terciopelo recargado o en los platos de cobre repujado que cuelgan de las paredes.

Algunas veces, una banqueta-diván donde puede dormir un pariente o un amigo de paso da un aspecto de disposición oriental a unos interiores que no difieren mucho de los de los medios populares franceses.

Una renovación de la conciencia religiosa

La vida familiar favorece una renovación de la conciencia religiosa. De ahora en adelante se practica en Francia la circuncisión de los niños, mientras que, en una primera etapa, se prefería esperar a la vuelta al país de origen. Pero los padres magrebíes intentan alcanzar un difícil equilibrio entre la educación islámica que se esfuerzan por mantener y los valores transmitidos por la escuela y la sociedad francesa. Si por una parte el preescolar y la escuela primaria en su conjunto son bien aceptados por los padres, en función misma de la toma de conciencia de una estancia duradera, hacen temer por otra una fusión total con la comunidad francesa. Pues, para los jóvenes magrebíes, la clase es el lugar de encuentro con jóvenes franceses de su edad y, en un primer momento, se identifican con ellos. Los muchachos, que hablan un francés mejor que el de sus padres, tienden a rechazar una autoridad paterna a la que asocian con la imagen del trabajador manual sometido que se niegan a ser. Aunque entienden el árabe evitan hablarlo y adoptan entre ellos nombres franceses. Pero, pronto, la imposibilidad de satisfacer sus sueños en la sociedad francesa les conducirá hacia una identidad magrebí imaginaria de contenido incierto. Como reacción, sus padres, si por una parte consideran siempre a la escuela francesa como un medio para salir de su condición, le reprochan sin embargo que no dé a sus hijos la educación que les permitiría continuar respetando los valores familiares.

La enseñanza de la religión, asegurada en la familia o en el entorno comunitario, se muestra, pues, a los emigrantes como el medio idóneo para combatir estas tendencias y aceptar la idea de una estancia permanente sin renegar de sí mismos. Muy a menudo el esfuerzo de aprendizaje de la lengua árabe y del Corán no tiene la misma eficacia ni el mismo prestigio, sobre todo para las muchachas, que el que se realiza en la escuela oficial. Los cursos de árabe y de Corán asegurados por las mezquitas y las asociaciones el miércoles o el domingo responden a esta demanda. Las embajadas se esfuerzan por integrar esta enseñanza en su red de influencia para mantener el contacto con sus súbditos. Las familias también participan en este esfuerzo utilizando a veces el magnetófono para difundir lecciones de Corán grabadas en casetes que se alquilan en librerías islámicas. Otras veces, para estimular la atención de los alumnos, se les proyecta también películas tales como *El mensaje* en la que Anthony Quinn representa el papel de un compañero del Profeta, e incluso *Goldorak* en árabe, dobladas en el Líbano.

La especificidad religiosa plantea más problemas que la nacionalidad, sobre la cual siempre se está dispuesto a hacer compromisos sin entusiasmo. La renovación religiosa se manifiesta especialmente mediante la observancia del ayuno durante el ramadán. El comportamiento también parece vinculado al sentimiento de permanencia de la estancia en Francia. En las fases anteriores, se admitía con mayor flexibilidad la adaptación a los ritmos de la sociedad de acogida y a sus costumbres en tanto no fuera necesario consumir cerdo o beber alcohol. La vuelta al país durante el mes del ramadán situaba de nuevo de forma natural en el ambiente caluroso de las veladas nocturnas, mucho más difíciles de organizar en Francia sin correr el riesgo de

molestar a la vecindad. Esta vuelta regular al país permitía “recobrar” simbólicamente en un clima religioso propicio las infracciones a la regla que se cometían por necesidad en la inmigración. Desde hace unos diez años se abre paso la tendencia a una observancia más acusada, pues el grupo encuentra en este respeto a las reglas la oportunidad de afirmar su propia identidad. La familia musulmana toma conciencia de su especificidad, de sus propias reglas morales. Algunos inmigrantes que no observaban una práctica muy rigurosa aprovechan el ramadán para dejar de beber alcohol o de fumar.

El pago de la limosna legal, el *zetat*, que se hace al final del ramadán, conoce también un cierto auge. Las instituciones religiosas del país de origen a menudo se benefician del hecho de que no impide que las comunidades o las mezquitas establecidas en Francia recauden en concepto de limosna una cantidad cada vez mayor.

Las verdaderas fiestas son las musulmanas y sobre todo el Aïd-el-Kebir, que conmemora el sacrificio de Abraham. Los emigrantes tratan de pasarlas siempre que pueden en el país de origen, pues en Francia la celebración del Aïd ocasiona no pocas molestias. Conseguir un carnero vivo es difícil. Guardarlo en casa y sacrificarlo implica llegado el momento conflictos con el entorno. La imposibilidad de obtener un permiso para las fiestas musulmanas se siente como una injusticia. Si numerosas fiestas francesas se conciben simplemente como día de descanso, en cambio durante los días de Navidad y Año Nuevo, vemos a menudo cómo abetos y regalos para los niños se introducen progresivamente en las prácticas de las familias musulmanas.

Diversiones

La sociedad francesa influye también sobre las diversiones. No sólo la televisión sino también la calle y los almacenes ocupan un lugar importante. Los hipermercados juegan un papel que sobrepasa el del simple avituallamiento. Las salidas colectivas de fin de semana son uno de los momentos intensos de la vida familiar. También son lugar de observación de la sociedad de consumo y de la vida francesa. La diversidad de las elecciones propuestas fascina y produce la impresión de una riqueza accesible. Los juegos de azar, apuestas, lotería, han adquirido en la vida cotidiana un lugar más acorde al modelo francés que a la tradición islámica. Por otra parte, estas prácticas se extienden en la clase media al mismo Magreb. La música continúa siendo árabe en su mayoría. Los casetes proporcionan lo esencial, pero también hoy en día determinadas radios libres comunitarias, que a veces difunden la oración del viernes desde la Meca.

La televisión y la escuela son instrumentos de aculturación tanto más eficaces cuanto que son aceptados por los padres. Pero los emigrantes sienten al mismo tiempo con fuerza el peligro de la completa asimilación. Este sentimiento angustiante va asociado a menudo con una reacción de culpabilidad por parte del cabeza de familia. La imagen o el temor al matrimonio con franceses, consiguientemente con no

musulmanes, es percibido como un estadio en la vía de la pérdida de la identidad colectiva. La actitud de las muchachas, generalmente más receptivas a los modelos escolares y al ejemplo de los comportamientos de autonomía individual, aviva estos temores.

Estrategias matrimoniales

Las estrategias matrimoniales todavía continúan orientadas hacia el país de origen, pero los comportamientos tienden a perder una parte de su uniformidad. El matrimonio con una muchacha del pueblo de origen, escogida por la familia (a veces todavía con la prima), continúa siendo un modelo ideal para los hombres. La sumisión a las presiones familiares está lejos de ser total, pues algunas jóvenes contraen matrimonio con franceses o emigrantes de otros países —portugueses o yugoslavos—. La ruptura es más dramática, pero quizá más frecuente, en el caso de las muchachas que se niegan casi siempre a volver para casarse al país de origen y a permanecer en él. Antes que someterse al medio familiar prefieren desprenderse de él. Las muchachas, más preocupadas por el éxito escolar que los varones, quieren también preservar su autonomía y toman del modelo francés de pareja comportamientos que les hacen rechazar con violencia el papel tradicional de la mujer impuesto por el padre o los hermanos. Mantienen su independencia aun a riesgo de romper con el medio familiar y se oponen ferozmente a cualquier idea de vuelta que implique cualquier tipo de control. Las familias de emigrantes musulmanes, menos prolíficas que en su país de origen, comportan sin embargo más hijos que las familias de la sociedad que les acoge. Se pasa de los 9 o 10 hijos a los 5 o 6 de la primera generación, después a los 3 o 4 de la generación siguiente.

¿Morir en el país de origen?

En el caso del ritual de la muerte, nos encontramos, como sucede en el matrimonio, ante una sociedad que mantiene el contacto con sus orígenes populares. La vejez ideal transcurre todavía en el país de origen, en la gran casa que se ha construido entre los allegados, y sólo la tierra del Islam permite al creyente alcanzar serenamente la resurrección. Sin embargo, hoy en día, volver a envejecer al país de origen significa también cortar la relación con los hijos y nietos. Algunos escogerán, pues, permanecer en Francia, haciendo sus preparativos para hacerse enterrar en su pueblo de origen. Pero, para otros, la tierra del país de estancia, con sus comunidades musulmanas constituidas, sus mezquitas y sus salas de oración, se hace lo suficientemente sagrado como para llegar a aceptarlo como lugar de sepultura. Esta evolución simboliza una nueva relación con la sociedad francesa. Los magrebíes instalados en Francia han dejado de ser exactamente emigrantes para convertirse en

miembros de una comunidad minoritaria que aspira a que el conjunto social les reconozca una existencia colectiva.

Como hemos señalado, es imposible llevar a término un análisis de la vida privada de todos los emigrantes, originarios de culturas diferentes y llegados a Francia en condiciones históricas diferentes. Los ejemplos analizados anteriormente muestran la variedad de las etapas y formas que adopta su participación en la vida nacional. Que los hijos de polacos e italianos instalados en Francia en los años veinte y treinta hayan conocido una completa aculturación y participado plenamente en la sociedad de la cual son ciudadanos, no impide que muchos de ellos conserven sus vínculos simbólicos y sentimentales con el país de sus padres o abuelos. Los franceses hijos de polacos han escuchado con otros oídos las noticias sobre el sindicato *Solidarnosc*. Los hijos de emigrantes del Piamonte, cuando entran en la universidad, se consagran al estudio de la cultura o de la emigración italianas. Estos sentimientos son paralelos —pero no semejantes— a los que los parisinos de origen bretón experimentan respecto a la provincia de sus abuelos. La unidad nacional no excluye las fidelidades particulares.

Las actitudes de los emigrantes musulmanes y de los judíos conscientes se encuentran más matizadas, y ello tanto más cuanto que su definición tradicional de la vida privada no coincide absolutamente con la de la sociedad global. Los judíos, marcados por una historia dramática, revelan, a través de la evolución de su vida privada, una forma especial de aculturación y de participación en la sociedad francesa que comporta la referencia a una cultura y a una historia específicas. Las poblaciones musulmanas por su parte adoptan por el momento todas las actitudes: desde la voluntad de fundirse con la sociedad francesa rechazando la lengua árabe y la religión musulmana hasta la reivindicación religiosa y la solidaridad con los árabes de otros países (prueba de ello es su rechazo de los judíos). La vida privada revela las ambigüedades de la participación de estas nuevas emigraciones en la vida nacional; de manera más general, muestra las formas, siempre diferentes, a través de las cuales las poblaciones de origen extranjero entran a formar parte de la población francesa.

R. L. y D. S.

4
¿Modelos extranjeros?

Sophie Body-Gendrot
Kristina Orfali

¿Una vida privada francesa sobre el modelo americano?

Está a nuestro alcance hacer que el mundo vuelva a comenzar.

THOMAS PAINE

Complejidad del modelo y unicidad del mito

¿Puede hablarse de una probable influencia del modelo de vida privada americano sobre el francés? La vida privada, entendida como existencia cotidiana (o sus manifestaciones exteriores), incita a una respuesta positiva. Ya se trate de los *jeans*, de las cazadoras con las siglas de universidades americanas más o menos imaginarias, de *fastfoods*, de la música escuchada en sala o mediante Walkman, del franinglés[55], del peregrinaje americano que se impone a todo joven estudiante como a todo profesor de universidad que quiera adquirir una legitimidad suplementaria como *visiting professor*; ya se trate del consumo de películas, folletones, *polars made in USA*, la influencia de la dominación económica se dobla con una influencia cultural. Al nivel de la vida cotidiana, puede hablarse de americanización de Francia.

Pero, en el plano de la vida privada —*a fortiori* sobre el de la vida secreta— objeto de nuestra reflexión, la respuesta es mucho menos evidente. Relaciones con el tiempo y el espacio, peso del pasado, mundo imaginario y otros muchos datos son realidades que sólo una aproximación intercultural permite aprehender. Los Estados Unidos, poblados en sus orígenes por emigrantes europeos, han elaborado un *American way of life* que, a pesar de su diversidad (o a causa de ella misma), lleva caracteres específicos y unificantes. Por una especie de movimiento de rechazo, América nos reenvía este sistema cultural complejo cuyas normas y códigos son reinterpretados por los europeos en función de sus propias raíces. De este intercambio subsisten —quizá se desarrollan— rasgos perceptibles en la vida privada de los franceses. Pero para la mayoría de nuestros compatriotas no se trata tanto del mito americano que alimenta su imaginación como de la realidad americana que regula su vida.

Ahora bien, “el objeto del mito es suministrar un modelo lógico para resolver una contradicción”, según las palabras de Claude Lévi-Strauss en la *Antropología*

estructural. ¿Tiene como función el mito americano interiorizado por los franceses —o, más exactamente, la realidad americana transformada en mito selectivo y simplificador de esta realidad, transformación resultante a la vez de los mensajes salidos del sistema de los *mass media* americanos y de las expectativas del público francés— superar la contradicción (incluso la oposición) entre dos sistemas (o conjuntos de sistemas) cuyas divergencias son tanto más "esenciales" cuanto que se encuentran ocultas?

La potencia dominante ha impuesto en todo momento sus códigos culturales —o algunos de ellos—. En la Europa de ayer se construyeron numerosos *pastiches* de Versalles; en la Europa de hoy en día existen múltiples modelos que remiten al *World Trade Center*. Antaño el francés fue la lengua en la que se entendían los europeos; el inglés —el americano más bien— es hoy en día lengua mundial de comunicación. La cocina francesa ha reinado sobre Europa; el mundo entero come *hamburgers* y *hot dogs*, y bebe Coca-Cola. Y ¿después? O más bien: ¿y en el fondo? *Sans-Souci* no hizo desaparecer la arquitectura alemana y los cocineros franceses que servían a Federico II no aniquilaron el *choucroute*. Los pintores franceses convocados, retribuidos y honrados por Pedro el Grande, artífices de innumerables "fiestas de Versalles" que hechizaban la mirada de los aristócratas rusos, no han impedido el nacimiento —hacia 1860— del movimiento de los Ambulantes, pintores específicamente rusos.

Ya hemos recordado la afirmación de Heidegger según la cual "la raíz del pasado se encuentra en el futuro". Es cierto que la comprensión de la historia vivida pasa por la idea que los hombres del momento se hacían de su porvenir. Pero la raíz del pasado se encuentra igualmente en el pasado —el del periodo estudiado—. Todavía está por escribir una historia de la memoria colectiva. Confrontados con esta carencia, recordemos que todo individuo es el producto de una triple historia —nacional, familiar, individual— y que el americano y el francés no son hermanos gemelos.

¿Complejo de Atenas?

Caracteriza a todos los debilitados —ya se trate de individuos o de grupos— elaborar estrategias de compensación (de las que únicamente se percibe los discursos que las transmiten) cuya argumentación se crispa sobre los fastos del pasado y sobre la negación de lo que —en el presente— molesta. El francés falto de argumentos para contestar la superioridad técnica y material americana, rechazando reconocerse responsable de su incapacidad para concebir un modelo societario susceptible de alcanzar difusión mundial, se venga poniendo en cuestión el arte de vivir americano. Señala atinadamente Max Lerner que los europeos se encuentran aquejados por el "complejo de Atenas", en el sentido de que, a semejanza de los atenienses, identifican y asimilan a los americanos con los romanos, pues este complejo se funda sobre la afirmación de que "el vencido es superior al vencedor, pues el vencedor se alimenta

del espíritu del vencido". Los americanos tienen la cantidad, nosotros tenemos la cualidad; ellos tienen el poder, nosotros la cultura; ellos poseen el porvenir, carecen en cambio de pasado. Tales son algunos de los temas que recobra un nacionalismo rabioso.

Necesidad de una aproximación intercultural

Evitar esta especie de simplificación pasa por una aproximación intercultural. El observador, historiador o sociólogo queda sorprendido por el foso que separa estas dos "culturas", utilizando esta palabra en su acepción etnológica tal y como la define Claude Lévi-Strauss: "Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en cuya primera fila se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Todos estos sistemas tienden a expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, y, más todavía, de las relaciones que esos tipos de realidad mantienen entre sí".

¿Tiene la dominación cultural americana —y los efectos que de ella se derivan— esta fuerza coercitiva desconocida que Pierre Bourdieu imputa al poder simbólico, "poder invisible que sólo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren, o mejor que lo ejercen (…), poder subordinado que es una fuerza transformada, es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada de las otras formas de poderes"? No lo creemos. En efecto, el hijo del empleado de metro se hace llamar Eddy Mitchell, y Jean-Philippe Smet, Johnny Halliday. Todos los niños europeos han jugado a los *cow-boys*, y James Dean fue un héroe universal que simboliza un "furor de vivir" sancionado por una muerte ejemplar (al parecer recibía siete mil cartas de amor diarias y murió a los veinticuatro años). Los mensajes de los *mass media* americanos, concebidos, fabricados y distribuidos por excelentes profesionales que saben que un producto cultural sólo es exportable si sus vínculos con el país de elaboración no son demasiado estrictos, recibieron una acogida tanto más favorable cuanto que lo desdibujado de su contenido (la victoria del bien sobre el mal, el patriotismo, el reposo del guerrero, la soledad del justo contra la infamia y las maquinaciones de los "medios") permitió su inserción en los códigos culturales europeos.

¿Ejemplaridad americana o encaminamiento hacia la modernidad?

¿Se diluye la vida privada de los franceses en un modelo americano que le haría perder su identidad? ¿Son imputables los trastornos perceptibles en la existencia íntima de nuestros compatriotas al encaminamiento hacia la modernidad que caracteriza a todos los países industriales denominados "avanzados" o más bien al ejemplo de los Estados Unidos? Nos acecha la trampa de las falsas imputaciones, de

las causalidades cortas, consiguientemente, tranquilizantes. ¿Se divorcian cada vez más las parejas francesas para imitar a los americanos o este fenómeno —observado en todas las sociedades occidentales— se explica por las modificaciones estructurales buscadas, asumidas o sufridas por estas sociedades? ¿Puede un país obsesionado por el mantenimiento de su competitividad —condición de su supervivencia en tanto que "gran potencia"— proseguir el gran impulso de la aventura industrial esbozada durante el siglo XIX sin imitar el *American way of life* y conservando simultáneamente sus tradiciones culturales? Para nosotros la respuesta es "sí". Así lo prueba el caso del Japón. Estos coches japoneses que conducen los americanos están concebidos y fabricados por ingenieros y obreros que, una vez abandonados el despacho de estudio y la fábrica, reencuentran códigos de intimidad que nada tienen que ver con los de los Estados Unidos. La conquista de mercados exige el conocimiento de las expectativas de los clientes potenciales modelados por otros sistemas culturales. Pero ¿no significa imitación esta investigación minuciosa —en la que descuellan los japoneses—? De este modo aparecen sociedades —¿esquizoides?— cuya historia vivida conoce dos *tempi*: el de la historia aditiva, acumulativa, del "progreso" tecnocientífico, y este otro *tempo* más lento, incluso repetitivo, de una vida privada que, a pesar de la innovación que la penetra (la televisión), la rodea (el ruido y la furia de los índices y estadísticas de la balanza de pagos) y la asedia (es preciso responder a todo desafío que venga de fuera), perpetúa unas tradiciones cuyo conservatorio es la lengua. Si por un lado es fácil poner de relieve "signos" de americanización, por otro el grado de interiorización de estos "signos" por parte de las conciencias francesas plantea problemas epistemológicos de una extrema complejidad. Pues poco o casi nada sabemos sobre la reinterpretación, la remodelación de este modelo (prestigioso y repulsivo) por parte de aquellos o aquellas que pueden percibirlo sin "recibirlo" según se dé a esta última palabra un sentido pasivo (ser alcanzado por… un mensaje sin haberlo solicitado) o activo (hacer entrar yendo a buscar), segunda acepción que sobrentiende una búsqueda voluntarista.

Suponiendo que exista, ¿qué modelo orienta esta búsqueda? ¿El californiano? ¿El tejano? ¿El neoyorquino? Y, en este último caso, ¿Greenwich Village? ¿El Lincoln Center? ¿Los edificios de la Quinta Avenida que dan al Central Park? ¿Las fachadas calcinadas del South Bronx? No existe en el mismo lugar un solo modelo americano. Los Estados Unidos, país vasto, múltiple y vivo, se refabrican incesantemente. País, para nosotros franceses, exótico. El presidente Reagan, poco después del atentado del que fue víctima, haciéndose portavoz del *lobby* de la NRA (National Riffle Association), integrada por 1 800 000 miembros, no dudó en repetir los lemas de esta asociación: "No es el arma la que mata, sino el brazo". Palabras inimaginables en labios de un presidente francés superviviente de una tentativa de asesinato.

Los vectores del “modelo” americano. El periodo de entreguerras

“Coerseducción” mediática

Las dos guerras mundiales arruinaron a Europa al tiempo que reafirmaron a los Estados Unidos en su posición dominante. La industria —liberada de las obligaciones impuestas por las leyes del mercado— conoció un desarrollo “formidable” (es decir, amenazante para los países aliados/competidores); las pérdidas humanas fueron mínimas (114 000 muertos durante la Primera Guerra Mundial, 284 000 —contra los 18 millones de los soviéticos— durante la Segunda); el territorio —entonces inaccesible a las armas del adversario— quedó intacto. A la salida de ambas guerras, los Estados Unidos estuvieron en condiciones de exportar hacia Europa —hacia Francia— “productos culturales” que quizá no correspondían —precisamente— a una expectativa, pero que, en cualquier caso, fueron aprobados.

¿Imperialismo cultural americano? Quizá. Pero ¿habría impuesto este país sus *polars* (R. T. Chandler), sus comedias musicales *(Cantando bajo la lluvia)*, sus grandes producciones cinematográficas *(Lo que el viento se llevó, E. T.)*, sus folletones televisivos *(Los incorruptibles, Dallas)*, etc., si Europa, traumatizada, asolada y dividida, hubiera sido capaz de desprenderse de su pasado, olvidar sus rencores históricos y concebir mensajes de alcance “universal”, incluso si se trata de un “universalismo” de *marketing*, gestionado por comerciantes y no por intelectuales? La sociología de la comunicación nos enseña que la coerción, para tener éxito, debe pasar por la seducción. Ya se trate de una película, de un *jean* o de un *hamburger*, es la “coerseducción” (R. J. Ravault) lo que permite imponerse al mensaje (cultural o político). La televisión —por tomar el medio más omnipresente— no es un arma absoluta. Si lo fuera, Lech Walesa habría quedado en el anonimato y la izquierda francesa no hubiera ganado las elecciones de 1981. La “coerseducción” designa amablemente esta dosis de imposición y embrujamiento, condición de la eficacia para hacer prosélitos. Nos guardaremos, pues, de adoptar el punto de vista simplista que hace del sistema americano de los *mass media* el vector de una “ideocracia totalitaria” enmascarada por el liberalismo. La propagación del “modelo” se inscribe en un contexto intercultural de una gran complejidad. La conversión de los “blancos” nunca es segura, pues el éxito de la empresa depende no tanto de un maquiavelismo “científico” del emisor como de un determinado isomorfismo entre emisor y receptor.

Literatura

Un buen ejemplo de este isomorfismo nos lo proporciona el éxito alcanzado en Europa por la obra de Francis Scott Fitzgerald, el “histrión de la generación perdida”

(Gertrude Stein). Las narraciones cortas reunidas bajo el título de *Flappers and Philosophers* (1920), *Tales of the Jazz Age* (1922) y *All the Sad Young Men* (1926) relatan con una precisión casi clínica la gesta de esta generación perdida de los *roaring twenties*, que sólo pudo vivir estos “años locos” en la Europa sin prohibiciones o en la desmesura de la sociedad americana en la que “los ricos dejan a los demás que barran”. La ascensión y caída de *El gran Gatsby* (1925) pertenece a esta sociedad de los años veinte —americana tanto como europea— cuya decadencia trata de describir Fitzgerald. La novela americana enseña al lector francés no solamente la realidad de la vida privada americana, sino también la crítica —a menudo despiadada— de esta realidad. En este sentido, colma las expectativas de una *intelligentsia* francesa despojada de su papel de “faro de la cultura” y que no encuentra consuelo. *Escenas de la vida futura*, que Georges Duhamel publica en 1930, es una novela rosa comparada con *La jungla*, donde Upton Sinclair, en 1906, denunciaba el escándalo de los mataderos de Chicago que ofrecían al consumidor “junto con su *corned-beef* algún fragmento de obrero caído en la máquina amasadora para fabricar conservas” (se sabe que, tras una investigación gubernamental, se impusieron algunas reformas). *Babbit* (Sinclair Lewis, 1920) se convirtió pronto en un apellido corriente, “Yankee standard con su alma y sus prejuicios taylorizados”, siguiendo la expresión de Paul Morand, quien, en 1930, prologó la edición francesa publicada en Stock. En las tribulaciones de George F. Babbit, agente de negocios inmobiliarios, el intelectual francés, capaz de abstracción e imbuido por un pesimismo lúcido heredado de la Gran Guerra, perspicaz, desilusionado, en pocas palabras, detentador de la superioridad del pensamiento, se complace en detectar su contramodelo: un materialista plácido que gusta de los *gadgets*, los coches y los honores del pueblo, y que continúa creyendo que todo el mundo “puede arreglárselas”. En *Las uvas de la ira* John Steinbeck pone estas palabras en labios de Tom Joad, el justiciero: “Siempre estaré allí, en la sombra. Allí donde pongas tus ojos. Dondequiera que haya una pelea en la que los hombres luchen por su sustento. Allí estaré yo. Dondequiera que haya un policía que maltrate a alguien que no puede defenderse, allí estaré yo. En el grito de las gentes cuya ira se derrama porque tienen el estómago vacío, allí estaré yo (…). Y cuando los nuestros tengan sobre sus mesas lo que hayan plantado y recolectado, cuando habiten en las casas que hayan construido… ¡pues bien! incluso en esos lugares estaré yo”. Publicada en 1939, llevada al cine en 1940 con Henry Fonda, la novela sólo será traducida al francés en 1947, en el preciso momento en que la película de John Ford se proyectaba en nuestras pantallas. Durante estos comienzos de la guerra fría, *Las uvas de la ira* alimentó el antiamericanismo de los franceses y encandiló a los comunistas y a sus compañeros de viaje, inesperados herederos de una ideología duhameliana que en la sociedad americana sólo había visto “confort vulgar, gusto por la novedad centelleante, artículos en serie, lo provisional, mercancía de pacotilla, velocidad, música anónima distribuida indiscriminadamente, reclamos cegadores, informaciones

aulladas, alimentos irreconocibles, alocado disfrute, pequeñas alegrías sin porvenir, pequeñas alegrías miserables”. El autor de *Salavin* y de los *Pasquier* no había dejado de oponer los “pueblos de genio orador” a los que sólo tienen el “genio de aplicación”. Pensamiento —si así puede ser llamado— retomado más tarde por Jean Cocteau en un enunciado metafórico: “Francia, indiferente, tenía sus bolsillos repletos de semillas y las dejaba caer descuidadamente tras de sí. Otros recogerían estas semillas y las llevarían a sus países para plantarlas en algún suelo químico donde producirían enormes flores que no destilarían perfume alguno”.

Las reticencias envidiosas de la “elite” respecto del modelo americano aparecen bien claras en esta célebre contestación de Le Corbusier cuando desembarcó por vez primera en Nueva York y a quien se había preguntado su opinión sobre los rascacielos: “Son demasiado pequeños”. Se recordó entonces que V. E. Tatlin, ruso es cierto, pero un poco francés a causa de su amistad con Picasso, había concebido en 1919 un *Monumento a la gloria de la III Internacional* de una altura vertiginosa cuya construcción fue impedida por acontecimientos lamentables. La opinión de la gran prensa no es unánime. Hace suyo por un lado el deseo de satisfacer la curiosidad de un público fascinado por la opulencia atribuida a los Estados Unidos, pero expresa por otro sus reticencias. Un sólo ejemplo: cuando en 1937 Jean Prouvost lanza *Marie Claire* puede leerse en esta revista a la vez la denuncia de una civilización “artificial”, marcada por el sello de una “despiadada” *struggle for life* y artículos de inspiración americana que preconizan regímenes alimenticios estrictos, la absorción de vitaminas, cantan las virtudes de la limpieza corporal y los efectos saludables del ejercicio físico.

Las películas americanas

Durante el periodo de entreguerras los viajes eran raros, el periplo americano quedaba reservado a algunos hombres de negocios y a turistas privilegiados. Las evocaciones de este nuevo mundo nos llegaban sobre todo a través del cine. Era la época en la que, el sábado por la noche y el domingo por la tarde, las salas de barrio congregaban a familias enteras para asistir a este rito cinematográfico en el que *westerns,* comedias musicales y *polars* sobre los daños ocasionados por la prohibición no pasaban de ser meras diversiones sin repercusión alguna sobre la vida privada de los espectadores. El cinematógrafo aportaba a los franceses lo que esperaban: no la realidad americana, que no tenían ninguna necesidad de llevar a la práctica, convencidos como estaban de que sólo el modo de vida francés poseía la excelencia que provenía de su carácter milenario, sino el mito americano. Tenían necesidad de Al Capone y del gangsterismo siempre y cuando no saliesen de Chicago y en Montargis se pudiese seguir viviendo con la máxima seguridad. Apreciaban la justicia expeditiva del *Far West* y la corrupción de los *sheriffs*, protegidos como estaban por la integridad de su magistratura. Adoraban el inmenso éxodo de los

heroicos pioneros de las películas de John Ford amontonados en los carros y adentrándose incansables hacia el Pacífico por cuanto les permitía reunir a sus hijos y nietos en las comidas dominicales. El cinematógrafo ofrecía el contramodelo, lo que se quería para los demás; quizá lo que una parte ínfima de sí mismos, reprimida, hubiera querido conocer durante algunos instantes de libertad y ensueño. Su efecto era más catártico que mimético, más disuasorio que incitante. Los *thrillers* llegados de más allá del Atlántico no transformaron a las personas honradas en *gangsters*, sino que más bien, gracias a la válvula imaginaria que ofrecían a los pensamientos criminales y delictivos en estado latente, impidieron que lo que en ellos se narraba se hiciese realidad. La producción americana era consumida por un “amplio público” que no compartía las reticencias elitistas: *El cantante de jazz* se mantuvo en cartel durante cuarenta y cinco semanas y en 1929, registró quinientas mil entradas; cuando llegaron los primeros *Mickey*, la sala Paramount debió proyectar de 9.30 a 2 de la mañana. En 1917 Upton Sinclair había afirmado que “gracias al cine, el mundo se unifica, es decir, se americaniza”. Era cierto.

Las actualidades cinematográficas

Para la *intelligentsia* francesa y para quienes se decían salidos de las “viejas familias”, el pueblo americano era una reunión heteróclita de emigrantes, algunos de ellos “advenedizos”, que no podían aspirar a la “distinción”, puesto que iban a buscar sus códigos a París, capital mundial del buen gusto que exportaba sus trajes, perfumes y cocina por el mundo entero, donde —no hace falta decirlo— “todo el mundo hablaba francés”. Nadie negaba que los Estados Unidos habían ayudado a vencer a Alemania. Sin embargo, los americanos, combatientes de última hora, habían tenido demasiadas pocas pérdidas humanas como para aspirar a la excelencia militar y si habían reconquistado Saint-Michel —se decía— era porque los veteranos de la tropa francesa les habían preparado la tarea. Las actualidades cinematográficas llegadas de Estados Unidos revelaban la amplitud y horrores de una crisis de la que los franceses se vieron relativamente preservados (lo que imputaron a su genio del sentido común y del “justo medio”, sin comprender que la causa profunda de esta benignidad era un retraso técnico-económico que, ineluctablemente, transformaba a su nación en país-museo). Trece millones de parados en 1932, esto es, contando todos los miembros de la familia, 30 millones de personas arrojadas a la miseria y abandonadas a la generosidad calculada de las sociedades de beneficencia y a las parsimoniosas iniciativas de las autoridades locales, puesto que, en el plano federal, no existía ningún sistema de seguro contra el paro. En la pantalla podían verse las *Hoovervilles*, chabolas que proliferaban en la periferia de las grandes ciudades e incluso en su corazón mismo —entre Central Park y el Hudson, por sólo tomar el ejemplo de Nueva York—, donde se apiñaban, sin gas, electricidad, ni calefacción, familias enteras de parados que habían sido expulsados de viviendas cuyo alquiler ya no

podían pagar. Y, entre estos parados, había ingenieros, profesores, patronos en quiebra, rentistas arruinados, en pocas palabras, gentes, si no distinguidas, sí al menos honorables, respetables. A los que una sociedad que se decía civilizada hubiera debido ahorrar tal decadencia. Nada había allí que incitara al mimetismo. Todo lo más, y en el mejor de los casos, se podía adoptar una música "exótica" venida de más allá del Atlántico y desdeñada por el *mainstream* americano.

El jazz

Fue hacia 1900 cuando en Nueva Orleans —y más precisamente en el barrio reservado de Storyville— nació el arte instrumental del jazz. La misma palabra sólo aparece hacia 1915 y su origen es oscuro (¿se trata de un término de argot que designa el acto sexual?). El puritanismo americano impone en 1917 la clausura de Storyville. Es paradójicamente en el Chicago de la prohibición donde se desarrolla el estilo "Nueva Orleans". Comienza entonces la "diáspora del jazz" que, durante el periodo de entreguerras y bajo diversas formas ("viejo estilo", *middle jazz*, etc.), se impuso en Europa. No es éste el lugar de hacer la historia de una de las corrientes estéticas más importantes del mundo cuyas originales raíces neorleanesas —y negras — no parecían anunciar su difusión por todo el mundo. Retengamos solamente que, si los franceses se abandonaron al *swing* ("balanceo" que expresa a la vez continuidad y ruptura), no se ve que esta pasión o esta práctica modificara su vida privada. En 1918, las fanfarrias militares americanas atraviesan los pueblos franceses: tocan *blues* a cuyo son baila una multitud sorprendida y encantada. *"I have the blues"*, dice el Negro, lo que podría traducirse como: "Me entra la depresión". El *blues,* nacido de la existencia diaria del Negro oprimido a la cual remite, no es un canto revolucionario, sino la expresión de lo trágico de la amargura. Escuchado, incluso bailado fuera del contexto del que salió, se convierte en música de acompañamiento, y puede pensarse que el modo cómo lo percibía la población francesa distaba bastante de cómo lo sentían los esclavos —o trabajadores— de las plantaciones algodoneras del sur de los Estados Unidos. No obstante, la canción americana se extiende por Francia, y el micrófono permite a los *crooners* (Bing Crosby, Frank Sinatra, etc.) establecer una especie de intimidad con el destinatario. Éste, que salvo excepciones no comprende el sentido del texto, altera el mensaje en función de sus propias expectativas y fantasmas, "recuperación" que expresa la perpetuación de prácticas culturales francesas. El "modelo americano" se encuentra penetrado por el proceso de apropiación: la modulación se impone sobre la modelización.

Los vectores del "modelo" americano. La posguerra

Los “liberadores”

Que en treinta meses —7 de diciembre de 1941 (Pearl Harbor)-6 de junio de 1944 (desembarco en Normandía)— los Estados Unidos fuesen capaces de hacer salir —casi— de la nada un ejército invencible fue un hecho que transformó la percepción que los franceses tenían de los americanos. Se olvidó la espantada de Roosevelt en respuesta a la imploración de Paul Reynaud (junio de 1940) y las víctimas de las bombas americanas. Se aclamó a los liberadores, que deslumbraron por su riqueza. Desde sus curiosos coches pequeños —*los jeeps*— distribuían cigarros y *chewing-gums*. Parecían descuidados y seguros de sí mismos, en cierto modo civiles en uniforme. Nada de la arrogancia del gladiador vencedor. La izquierda, reticente (los comunistas sobre todo, cuyos electores representan alrededor de un cuarto del total de votos), subraya que el trabajo ha sido preparado por el *mujik* y que si el GI, forma modernizada del *dough boy* de 1918, sólo ha encontrado un ejército alemán exangüe es porque la Wehrmacht ha sido destrozada en las llanuras rusas. Así es. Pero los hechos hablan por sí solos: fue el ejército americano el que liberó París (la 2.ª DB se integró en él) y no los rusos. Simone de Beauvoir recorre la costa del Pacífico, y la revista *Les temps modernes* publica su *América día a día*, serie de artículos que informa a la izquierda desconfiada sobre el “milagro americano”. Entonces no se atravesaba el Atlántico en seis horas. Era la época en que el aeroplano todavía no había privado a la humanidad de esos maravillosos —y largos— viajes por mar en los que, durante la travesía, gracias a los encuentros en los puentes y cabinas, era posible familiarizarse con el país de destino. Quien hoy en día toma el avión en Roisy para aterrizar en el aeropuerto Kennedy no tiene el sentimiento de cambiar de mundo. Todos los aeropuertos internacionales se parecen. No era éste el caso del miembro de una “misión de productividad” que iba a los Estados Unidos en busca del saber. Ya tomase el barco o el avión (con escalas en Irlanda, Groenlandia o Terranova), pensaba descubrir el futuro de esta vieja Francia que se había estancado durante los cuatro años de Ocupación, y, consiguientemente, retrocedido en relación a sus liberadores.

El “choque americano”

Boris Vian es la personalidad que mejor ilustra las complejas reacciones suscitadas por el “choque americano”. Ingeniero, trompetista, crítico musical, actor, poeta, novelista, gran manipulador del lenguaje, patafísico, premio Nobel de la insolencia (si este premio hubiera existido), imitador, pornógrafo, tiene veinticuatro años cuando se produce la Liberación y afirma que “sólo existen dos cosas: todas las maneras de amor con las muchachas bonitas y la música de Nueva Orleans o la de Duke Ellington”. Cuando, en 1946, publica una pretendida traducción de *Iré a escupir sobre vuestras tumbas* hace creer en la existencia de Vernon Sullivan, novelista americano de serie negra. Al año siguiente publica, esta vez bajo su nombre, *La espuma de los días*, que Raymond Queneau considera “la más

desgarradora novela de amor contemporánea”. Las películas de Jacques Becker (*Cita de julio* es de 1949) proporcionan testimonio de esta época que se quiere liberada no solamente de los alemanes, sino también de los tabúes (uno de los cabarets en boga donde nacen orquestas de jazz se llama precisamente *El Tabú*). La curiosidad suscitada por el “modelo americano” es cada vez más viva. Se traduce al francés a Saroyan, Dos Passos, Miller (que escandaliza), Faulkner (que desconcierta), Caldwell y Steinbeck. Los acuerdos Blum-Byrnes suprimen “cualquier tipo de restricción a la importación de películas americanas”. El 22 de junio de 1946, Léon Blum, molesto, reconoce que se ha visto obligado a aceptar este acuerdo “por gratitud a los Estados Unidos”. De todo ello deriva una invasión en nuestras pantallas de películas americanas amortizadas por su programación previa en los Estados Unidos, ofrecidas al mercado francés a precios bajos. Durante el primer semestre de 1947, las salas programan 54 películas francesas contra 338 americanas. Louis Jouvet encabeza un movimiento de protesta. La izquierda le apoya. Estos “acuerdos” serán revisados el año siguiente.

La prensa dedica innumerables artículos al modo de vida americano. Cuando, en 1954, *Marie Claire* reaparece, el correo de lectoras se abre ampliamente a las cartas de las *GI brides*, estas francesas que, algunos años antes, se fueron a los Estados Unidos del brazo de un vencedor seducido. Estos testimonios celebran el bienestar de las casas individuales, el automóvil al alcance de todos, una determinada forma de convivencia, etc. A pesar de algunas reservas sobre el “materialismo americano” y la educación “permisiva”, las lectoras se inclinan a creer que más allá del Atlántico el paraíso ya ha llegado a la tierra. Un sondeo IFOP de 1953 muestra que, una vez más, el mito oculta la percepción de la realidad: sobrestimación del número de obreros que poseen un automóvil o una televisión (excepcional en la Francia de esta época), exageración de la renta per cápita anual, desconocimiento del número de familias que viven por debajo del “umbral de la pobreza” y de la tasa de paro, etc. Los publicistas adoptan los métodos americanos; en las paredes y pantallas (en las grandes, y, a partir de los años cincuenta, en las pequeñas), exhiben personajes bronceados, de una salud casi insolente, sonrientes (por supuesto las dentaduras son perfectas, “resplandecientes”), aparentemente en vacaciones perpetuas (las vacaciones pagadas son de quince días en los Estados Unidos, a veces de tres semanas a fin de carrera), disponibles, relajados, en pocas palabras, una especie de encarnaciones pulposas (las mujeres) o musculosas (los hombres) de un éxito, si no logrado, sí así menos anunciado. Los folletones americanos transmiten los mismos iconos y del hecho de que padres franceses bauticen a sus hijos con los nombres de Sue Ellen o Pamela algunos concluyen que *Dallas* alimenta su subconsciente y deseos. A la pregunta: “¿Qué piensa usted de *Dallas*?” una encuestada francesa del medio “modesto” responde: “Es como algo propio”, lo que habla por sí solo sobre la percepción idiosincrásica del mensaje… o sobre su aptitud para manejar los universales.

A finales de los años sesenta aparece el fenómeno de la “charterización”. Amontonados en la panza de los Boeing 747, los turistas pueden finalmente ir a tomar, sobre el terreno y sin mediador, la medida del sueño americano. Maravillosos viajes, pero peligrosos (se “hacen” los Estados Unidos en algunos días), pues su brevedad y los imperativos categóricos del *sight-seeing* les incitan a verificar *in situ* sus prejuicios sobre el país que visitan, del modo que el extranjero, al penetrar en el Louvre, “reconoce” en la Gioconda la “obra maestra” que se le ha enseñado. En la erección del mito americano, los manuales escolares juegan un papel mucho más ambiguo. Tienen su historia, que es la de una inversión. Durante la posguerra, los autores de manuales de geografía, fascinados por los “planes estalinianos de transformación de la naturaleza”, se entregaban gustosos a la americanofobia, en tanto que los historiadores, más atentos a los “campos” político y jurídico, continuaban siendo críticos, pero con matices. El hecho de que la “naturaleza” soviética, ya fuese europea o asiática, humana o botánica, no hubiese obedecido a los designios del supremo decisor que conoce perfectamente las causas y efectos, llevó a los *lectores*[56] que fabrican los manuales a modular las inclinaciones de su culto. Por su parte, los autores de manuales de lengua viva en un primer momento insistieron sobre la preeminencia del inglés: los textos —literarios y no periodísticos— eran ingleses, y los enseñantes —obligatoriamente franceses en todos los establecimientos públicos, exceptuados algunos “lectores”— oponían al acento inglés considerado como “distinguido” el acento americano considerado como “vulgar”. La modificación se efectuó en los años 1975: no era posible predicar la excelencia británica y la trivialidad *yankee* a niños que, en el cine o en la televisión, se veían a menudo confrontados con la producción de los *mass media* americanos en “versión original” y a quienes los demás medios de comunicación de masas intentaban sumergir en la americanoesfera. De este modo se vio confirmada la segunda parte de la aserción de la célebre ocurrencia de Bernard Shaw: “Gran Bretaña y los Estados Unidos son un mismo país separado por dos lenguas diferentes”.

¿Un imperialismo lingüístico?

Los nacionalistas fervientes y los tradicionalistas obstinados no solamente se preocuparon por la decadencia del uso de la lengua francesa, sino también de su alteración por la adopción de palabras inglesas. Si pensamos, con Paul Valéry, que “el pensamiento es el hijo y no la madre de la lengua”, la inquietud está plenamente justificada. Pero es preciso no confundir el efecto con la causa. No son las palabras anglosajonas las que comprometen la “pureza” de una lengua que el poder político promovió antaño —sí, antaño— al rango de la lengua de relación entre las clases dominantes de la Europa de los siglos XVII y XVIII, sino que es el poder de los Estados Unidos lo que incita —sin que exista obligación institucionalizada— a los habitantes de la americanoesfera a servirse honorablemente de la lengua de los dominantes. El

problema no es nuevo, puesto que todo galo que quería hacer carrera aprendía el latín. El fenómeno tampoco queda limitado al “mundo libre”, puesto que en la sovietoesfera el manejo del ruso es el viático indispensable para alcanzar el éxito social. Ahora bien, todas las presiones —oficiales, oficiosas, subterráneas— utilizadas para hacer retroceder, incluso para borrar del mapa a las aproximadamente sesenta lenguas reconocidas por la Constitución de la URSS, estado jurídicamente federal, no han conseguido que estas lenguas nacionales o territoriales y portadoras de sus respectivos códigos culturales, dejen de continuar utilizándose como vehículos de comunicaciones. Esto tranquilizará las inquietudes francesas. En los Países Bajos, el uso del inglés es tan corriente que los seriales americanos se proyectan por la televisión sin postsincronización ni subtítulos. Que nosotros sepamos, este país como tampoco Noruega, Suecia o Dinamarca, donde se enseña el inglés en la escuela primaria, no ha perdido su identidad nacional. El conocimiento del inglés —digamos del americano— se ha hecho indispensable porque las veleidades de la historia han querido que el *imperium* americano sucediese al británico. El inglés, lengua de viajes marítimos, aéreos y espaciales, ha triunfado allí donde fracasó el esperanto. Sin embargo, utilizado como código de comunicación, no es, en este empobrecimiento pragmático, portador de una cultura. En este sentido, salvo para los bilingües —y éstos son raros— es utilizado como mero instrumento y apenas interviene en la vida privada de los franceses, que continúa desarrollándose en la intimidad de la lengua nacional cuyo enriquecimiento léxico (previsto por su vitalidad) procede de numerosas palabras (moraco[57], carroza[58]) que nada deben al americano. En Georgia continúa hablándose georgiano y el vasco en los Pirineos occidentales a ambos lados de la frontera. Así, pues, el francoinglés —o el francoamericano— no afecta a la vida privada de los franceses en el sentido que nosotros hemos dado a este sintagma. Otra cosa ocurriría si la influencia americana, superando el *corpus* léxico, contaminase a la sintaxis, esto es, a la “lengua” en el sentido saussuriano del término. Ahora bien, se trata de palabras, no de lengua. Se puede hablar tranquilo.

Los sondeos

Por el contrario, son los Estados Unidos quienes han exportado hacia Francia ese bien “cultural” de una naturaleza especial que es la encuesta de opinión, la cual, pretendiendo “sondear” a los silenciosos, desplaza la frontera entre lo dicho y lo no dicho y, desde este punto de vista, afecta a la vida privada, puesto que la línea de separación entre la existencia individual y el entorno social que le rodea se encuentra muy desdibujada. A finales de 1936, Roosevelt compite de nuevo en las elecciones presidenciales contra Landon, candidato republicano apoyado por el mundo de los negocios, que a su vez controla la mayoría de los periódicos y la radio. Un periódico americano que ha preguntado a millones de lectores anuncia la victoria triunfal de Landon. G. H. Gallup, periodista y estadístico, fundador de un instituto de sondeo,

realiza un muestreo sobre un conjunto de menos de 2000 personas y anuncia la victoria de Roosevelt, quien logra 24 millones de votos contra los 16 de su contrincante. El IFOP nace en vísperas de la guerra. De ahora en adelante los sondeos pertenecen a la vida política que al menos condicionan tanto como describen.

La investigación a través del sondeo, nacida en el campo de la política, penetrará en el terreno de la intimidad: muestras denominadas "representativas" nos proporcionarán informaciones pretendidamente "fiables" sobre el porcentaje de franceses que son "felices", que ya han conocido su primera relación sexual "completa" a los diecisiete años, y nos dirán si esta relación ha sido o no un "éxito" y si el compañero de pareja era del otro sexo (lo que es correcto) o del mismo (lo que está menos bien), etc. Esta ecografía social, originaria de los Estados Unidos, es hoy en día patrimonio de todos los países que participan en la larga marcha hacia la modernización.

Miradas cruzadas

Mirada americana sobre Francia

Esta identidad francesa —que creemos amenazada— ni por un instante ha sido contestada por los americanos. El joven estudiante que se desplaza a Francia para pasar un año, muy lejos de encontrarla "americanizada", incluso si a su llegada maneja correctamente nuestra lengua, se siente enteramente desarraigado, estupefacto como está por el "exotismo" (para él) de nuestra manera de ser. Todo le sorprende: el sedentarismo de los franceses, la persistencia de la familia "extensa" y sus reuniones dominicales, la vida de los jóvenes en el hogar de los padres pasada esa edad en la que todo americano ha abandonado la casa, el comportamiento de la madre francesa, sirvienta de su marido y de sus hijos, la obligación del colegial o del estudiante de liceo de escoger una orientación irreversible a una edad en la que todavía no sabe lo que quiere, la variedad de los paisajes y de los tipos de hábitat, la importancia que se concede a la cocina, la ausencia de autodisciplina, el rechazo de la personalización de la responsabilidad y el incesante llamamiento a los poderes públicos, el desorden, la ausencia de gestión del tiempo, los guetos que constituyen los diferentes grupos sociales, el peso del pasado, en pocas palabras, la diversidad de códigos del saber vivir y saber decir en los cuales se pierde. Y sólo hablamos aquí —por conocerlos bien— de estudiantes cuyos estudios anteriores les han preparado para encontrar Francia. De sus testimonios concordantes pueden inferirse las reacciones probables del "turista de base" a quien se le ha ocurrido la idea sorprendente de visitar ese país ignorado por todos los periódicos americanos, raramente mencionado por la prensa nacional y casi nunca en primera página: Francia. La recepción oficial de un presidente de la República francesa —ya se trate del general De Gaulle, de Valéry

Giscard d'Estaing o de François Miterrand— ocupa la primera plana de la prensa francesa; es preciso curiosear en las páginas interiores del espeso *New York Times* para encontrar la misma mención. Menos de un americano de cada diez será capaz de citar el nombre del presidente francés, y uno de cada tres no sabrá situar a Francia en un mapamundi.

La mirada americana, cuando consiente en posarse sobre Francia es menos sensible a los parecidos que a las diferencias, y sobre todo a ésta: la opacidad de la vida privada. Pues, en los Estados Unidos esta vida privada se quiere (lo que no quiere decir que lo sea) "transparente", visible (¿controlable?) por los amigos y vecinos. La puerta debe permanecer "abierta", no solamente la de (material) la casa, sino esta otra (más simbólica) que no debe separar vida profesional de vida privada. La mujer del "presidente" (al margen de que su territorio sea el de los de Estados Unidos o el espacio restringido de una modesta empresa) debe "presentar bien", "dejarse ver" dedicándose a tareas privadas: vida familiar, deportes y ocios, culto dominical, etc. No hace falta decir que estas normas no excluyen la transgresión (¿no la provocan acaso?). La "puerta abierta" no impedirá que una vida privada se enmascare detrás de la vida privada-pública, y la puerta cerrada no desanimará la curiosidad investigadora del otro. Hablamos aquí de códigos, no de lo que ellos ocultan.

Mirada francesa sobre los Estados Unidos

El francés que desembarca en los Estados Unidos se encuentra menos sorprendido. La absorción de innumerables productos culturales americanos, que no llega a afectar a los factores fundamentales de su vida, le ha informado. ¿Qué es lo que más le sorprende? La eficacia no "intelectual" de un sistema educativo (familiar o escolar) que responsabiliza al individuo hasta llegar a convencer a los excluidos de su culpabilidad; la obsesión confesada por el dinero y la valoración de la persona en función del número de dólares que gana; la recurrente referencia a la Biblia en el discurso político, lo que no excluye la utilización de los medios por todos conocidos para mantener el *imperium* americano; la financiación de la caída de Allende y la instauración del Terror blanco en Chile, pero también la destitución de Nixon por mentira, corrupción e "indiscreción", en pocas palabras, por falta de una deontología que preocupa poco a la clase política francesa; la aceptación de una marginalidad (al menos en California) que será "recuperada" y confortará a un sistema que percibe en lo subversivo de hoy en día lo convencional de mañana; la ignorancia de lo que ocurre en otros lugares, incluso si ese "otros lugares" cae bajo el área de influencia americana; la disciplina en las carreteras, en las que se muere tres veces menos que en Francia; sin embargo, la violencia. El francés, obsesionado por la psicosis de seguridad, descubre en los Estados Unidos la realidad de la violencia. Un "suceso" relatado por el *International Herald Tribune* del 14 de febrero de 1985: el 22 de

diciembre de 1984, en el metro de Nueva York, Bernard Goetz es amenazado —o cree serlo— por un grupo de jóvenes negros que le piden 5 dólares. Desenfunda una pistola del calibre 38, dispara sobre ellos y desaparece. En unas pocas horas se convierte en *superman*. Desde Nueva York, Chicago, Miami, Montreal, incluso desde las islas Hawai, oyentes y telespectadores intervienen en los medios de comunicación para aprobar en un 90% este acto de valentía. Algunos ofrecen 50 000 dólares para pagar su fianza. Otros organizan colectas. Algunos finalmente quieren hacer de él el próximo alcalde de Nueva York. La madre de una de las cuatro víctimas expresa su simpatía por el héroe. Incluso antes de su arresto se venden en Manhattan *T-shirts* con la inscripción: “Goetz contra los golfos: 4 a 1”. Seis horas antes de su arresto, se editan un millón de ejemplares de un librito, *B. Goetz, ¿guarda o víctima?*, que se difunde en todas las grandes ciudades. La realidad de la violencia americana y el carácter horrible de los asesinatos son inimaginables por los franceses. Henry Lee se vanagloria de haber asesinado a trescientas personas en diez años, preferentemente mujeres y niños. En 1983 habrá 150 000 desapariciones, 23 000 homicidios (de ellos 4000 sin móvil aparente), más de 100 000 violaciones. En Nueva York cada tres minutos se produciría una violación; cada quince minutos un ataque a mano armada; cada dos horas, bien una violación, bien un suicidio, bien una muerte por sobredosis; cada cinco horas, un asesinato… y ¡Nueva York sólo ocupa en la lista de ciudades americanas más inseguras el decimosegundo lugar! País inmenso por el que vagan asesinos imposible de capturar, en el que no se conoce el carné de identidad. Todas las tentativas para crear este documento han sido rechazadas con horror y consideradas como prácticas indignas de un país democrático. En algunos Estados, la fotografía no figura en el permiso de conducir. La segunda enmienda a la Constitución concede a todo el mundo el derecho de poseer y llevar un arma. En algunas raras localidades, su posesión es incluso exigida. La prensa sensacionalista afirma que cada trece segundos se vende un arma. El FBI tropieza con policías locales que defienden su territorio. En Nashville se detiene a un hombre, J. Hinckey, que se dispone a embarcarse en el avión con tres revólveres y municiones. Capturado a las 3 h. 13 minutos, es liberado, después del pago de una multa, a las 3 h. 47. Unos meses más tarde, este mismo hombre intenta asesinar al presidente Reagan. La televisión relata violencias reales y no ficticias: se sigue atentamente una emisión dedicada a los incendios voluntarios en el Bronx. Ahora bien, en los Estados Unidos, la radio o la televisión están perpetuamente encendidos. Las encuestas nos muestran que el niño de seis años, a menudo solo en su casa, ve la televisión cuatro horas al día, pues los padres no pueden ejercer un control. Estas violencias televisivas, forma moderna de los juegos circenses, suscitan probablemente repulsión y delectación en un público sin embargo hastiado. Pero ¿acaso el americano que tiene miedo está dispuesto a pagar más impuestos para construir prisiones y hospitales psiquiátricos? ¿Exige, como el francés, incesantes controles de identidad?

La respuesta es negativa. En 1911, Ostrogorski escribía: “El americano, confiando en el porvenir, manifiesta una notable resistencia ante los males presentes”. Con el miedo, el americano de las ciudades aprende a vivir bajo la vigilancia de los circuitos integrados de TV, a desplazarse en un coche con las cerraduras echadas y a vivir en una casa con las ventanas fijas. Para el francés que vive en esta sociedad multirracial, en la que son innumerables las posibilidades de enfrentamientos étnicos, socioeconómicos, políticos e ideológicos, la mayor sorpresa puede ser ésta: no existe debate permanente sobre la “elección de sociedad”… ni siquiera para reconocer un acuerdo sobre las divergencias. Los medios de comunicación de masas, evitando ignorar las heridas del cuerpo social, en ningún momento ocultan lo que pasa, soslayando cualquier etiología posiblemente traumatizante. Por ejemplo, celebran los “logros” sin preguntarse sobre las condiciones que los han producido. Mucho más: la inseguridad, la ira y el miedo cimentan un consenso que, reuniendo a ricos y pobres, blancos, negros y amarillos, habitantes del campo y de las ciudades, perpetúa este orden al cual la mayoría de los americanos dicen aspirar. La indignación crea un club del cual todos los virtuosos pueden formar parte.

Las miradas se cruzan…

La percepción diferencial del mismo referente hace pensar que las miradas pueden cruzarse sin verse. La obra y la personalidad de Chaplin expresan a la perfección esta ambigüedad. La película *Tiempos modernos* (1936) fue mejor acogida en Francia que en los Estados Unidos, aunque Georges Duhamel haya denunciado en el cine “una diversión de ilotas y un pasatiempos de iletrados”. Pero ¿admiraron los franceses la película o aplaudieron la crítica antiproductivista? En *El Cáncer americano*, publicado en 1931, Robert Aron y Arnaud Dandieu habían descrito al americano como “un nómada, un desarraigado, sometido solamente al imperativo bárbaro de la producción y de la especulación sin provecho”. En 1934, la quiebra de Citroën, el mismo año del lanzamiento de la “tracción delantera” y un año antes la aparición del prototipo del 2-CV, regocija a las conciencias tibias: ¡André Citroën había merecido su fracaso, puesto que era judío y había adoptado los métodos americanos de producción en cadena! También era judío Charles Spencer Chaplin, pero hasta tal punto crítico respecto a la sociedad americana que incluso Bardèche y Brasillach, en su *Historia del cine* publicada en 1935, consienten en reconocerle su genio. Este inglés, que al parecer siempre rechazó la naturalización americana, aunque los Estados Unidos ofrecieran al emigrante que él era una posibilidad de éxito —financiero sobre todo— impensable en cualquier otra sociedad, abandonará América en octubre de 1952 para rodar en Londres su antepenúltima película, *Un rey en Nueva York* (1957), requisitoria despiadada contra un determinado mundo neoyorquino. Una biografía ejemplar susceptible de satisfacer el antiamericanismo envidioso de los franceses.

¿Qué encuentro? ¿Antagonistas, protagonistas o iguales?

El empleo del tiempo

El empleo del tiempo es un fenómeno cultural, y el peso del pasado deja en él su impronta. En Francia, a poco que se pertenezca al estrato superior de la clase dominante, es conveniente estar “desbordado”, aplazar incesantemente citas que el solicitante declara urgentes, llegar después de las nueve a las cenas en la ciudad, no responder a las cartas, no recordar a quienes han dejado un “mensaje” telefónico, etc. Los americanos han elaborado técnicas de gestión del tiempo que se enseñan en las *high schools*. La finalidad siempre es la eficacia, y existen dos palabras para designarla: *eficiente* (la tarea será efectuada en el mínimum de tiempo) y efectiva (su objetivo será alcanzado). El concepto de *planning* viene de los Estados Unidos. El americano, liberado de una historia que apenas le ha sido enseñada, vive en el presente y se proyecta constantemente hacia el porvenir. Su subconsciente es más prospectivo que retrospectivo. No partirá *En busca del tiempo perdido*. El electrodoméstico, el teléfono, el télex, el microordenador, etc., han creado un tiempo “libre” que el francés se apresura a llenar. Estos instrumentos que permiten “ganar tiempo al tiempo” (como proclamará en los años ochenta la publicidad en relación al TGV) son percibidos en un primer momento como alienantes. En su “Bloc de notas” de *L’Express*, François Mauriac denuncia en 1959 “la idolatría de la técnica, de todas las técnicas inventadas por el hombre y a las cuales el hombre se esclaviza, la locura de la velocidad, esta tornada que aqueja a todos los carneros de Occidente, una trepidación a la cual ninguno de nosotros escapa, una desmesura en todas las cosas, que es la cosa en el mundo más dispar de nuestro genio”.

La feliz gestión del tiempo crea la disponibilidad. Si el acceso a los “decisores” “presumidos” es más fácil en los Estados Unidos que en Francia, el sólo gusto del aprovechamiento no explica por sí solo la proximidad de la cita. Puesto que el retroceso de la “frontera” pasa por la innovación y por la decisión de emprender, es preciso no dejar escapar una idea nueva. La frase de W. Bagehot (“no existe ningún sufrimiento comparable al que provoca en el hombre una idea nueva”) es inglesa, y no americana. No queda excluido que “esta idea nueva” sea lucrativa. Sería entonces una feliz coincidencia. *¿Time is money?* En efecto, pero este tiempo “ahorrado” puede también dedicarse a la información, condición de una posible empresa. Es precisamente dentro de esta distribución del empleo del tiempo donde se inserta la práctica del *fast food*, que se impone en Francia a pasos agigantados, sobre todo en los jóvenes (el 60% de los clientes tienen menos de veinticinco años; en 1984 hay 16 *McDonald’s* en Francia, contra 150 en Gran Bretaña, 200 en la RFA y 6500 en los Estados Unidos). El acondicionamiento de espacios de juegos reservados a los niños se explica por la costumbre americana de llevar a los muy jóvenes al restaurante, en tanto que en Francia, en caso de salida, se prefiere dejarlos en casa.

Es igualmente la concepción americana del tiempo lo que ayuda a explicar la elevada tasa de divorcios. Se impone la convicción de que se tiene "tiempo por delante", que después de un fracaso siempre se puede volver a empezar y tener éxito. El matrimonio es una empresa demasiado seria como para añadir resignación a la mediocridad. ¿Se ha fracasado en Nueva Inglaterra? ¡Se reincidirá en California o en Tejas, y entonces se alcanzará el éxito! La ejemplaridad de la pareja Reagan proporciona la prueba de que a menudo es en el segundo intento cuando se alcanza la felicidad.

La explosión en pleno vuelo de la nave espacial Challenger el martes 28 de enero de 1986 fue un acontecimiento que trastornó a todos los americanos, pues les recordó que, si ninguna "frontera" es infranqueable, el progreso que conduce siempre más lejos, más rápido, más alto, exige sus mártires. La frase de Ronald Reagan: "Lloramos siete héroes, continuaremos nuestra conquista del espacio", hubiera podido ser pronunciada por cualquier ciudadano con independencia del color de su piel. En Francia, es el eterno retorno; en los Estados Unidos el eterno volver a empezar. Es preciso imaginar a Prometeo liberado de sus cadenas.

El muro y el césped

"La extensión de los Estados Unidos, excluyendo Alaska, equivale a catorce veces la de Francia." El adulto francés olvida esta verdad que se enseña a los niños. Ya se trate del *king-size bed* (cama real) de dos metros de largo, de los emplazamientos de aparcamiento para "la bella Americana", de los *ice-creams* monumentales, de los enormes *steaks* (que explican el *doggie-bag*, percibido por los franceses como una trivial recuperación), de las piscinas espaciosas o de los toboganes vertiginosos, América es el país de la desmesura. Allí se habla a menudo de un viaje de "cuatro días de coche", lo que nunca equivale a más de 3600 kilómetros, conduciendo diez horas al día y respetando la limitación de 55 *miles* por hora (y se respeta). En este espacio inmenso, todo el mundo se desplaza incesantemente: una familia americana de cada seis se traslada una vez al año, en tanto que el obrero de Decazeville ha rechazado el "exilio" en Fos-sur-Mer. Desde el primer año de *college* (que corresponde más o menos a nuestro terminal), a menudo antes, el joven abandona su familia. *"Go west, my son"*, se decía a los pioneros. El espacio, ya sea terrestre o interestelar, se hace para ser conquistado, domado. Es el lugar de una hazaña posible antes que dato de base (a la francesa).

La casa particular es (o se querría que fuese) amplia, generalmente de madera y se construye sobre un *basamento* de hormigón para durar una o dos generaciones. El porvenir nos pertenece, pero como no se sabe dónde se situará… El césped que la rodea alcanza a las casas vecinas. El cerramiento queda prohibido, no por la ley, sino por las costumbres: la casa debe permanecer abierta a los extraños, y el buen americano no tiene nada que ocultar. Las *GI brides* francesas sufrieron a menudo esta

“sociabilidad” que consideraron excesiva. Fueron reprendidas, conminadas a desplazar la frontera de su vida privada… o de su hipocresía. Cuando Francia dejó la OTAN, Châteauroux II fue abandonado por los americanos. Los franceses tomaron posesión de este mundo de pabellones que respondía a sus expectativas. Setos, cercados y paredes rodearon las casas; ya no existe el problema de que el vecino “anda sobre mis arriates” o “lanza piedras en mi jardín”, puesto que “una puerta abierta lo está a todos los abusos”.

El hecho de que el territorio francés se encuentre exigua y densamente poblado (comparado con el de los Estados Unidos) determina que la relación con el espacio tal y como se vive en América nunca haya sido interiorizada por los franceses, pues las diferencias de escalas prohíben la imitación. El modelo fascinante (la gran casa sobre el césped), a veces inquietante (ver cómo lo representa Hopper en sus cuadros), pertenece, una vez más, a un universo mítico. ¿Equivale esto a decir que las grandes casas americanas están abiertas a *todos* los extraños? Los vecinos no son cualquier persona. Existe el *zonning*, con sus procedimientos de exclusión de los indeseables, incluyendo a los niños. El lugar de residencia denota el *status*. Un rasgo común entre franceses y americanos.

El obeso y el lamentable

Un poco molesto, el americano dice: “Es verdad, tenemos obesos, pero ustedes tienen personas de aspecto lamentable”. Todo el mundo ha visto en las *coffee-shops* a americano(a)s engullir inmensos helados cubiertos de merengue… mientras endulzan su café con sacarina. Por lo que hace al “lamentable” francés, es una especie de Saladino, delgaducho y nervioso, voluble y envidioso, que cotiza a la Seguridad Social, vituperador de un Estado al que por otra parte no deja de recurrir, incapaz de tomar una iniciativa diferente a la del proceso contra el otro, que ahoga la nostalgia de la grandeza perdida en el vino tinto que riega sus trescientos quesos. Para el francés mediatizado los americanos son Greta Garbo “la divina”, Liz Taylor, Marilyn Monroe, Paul Newman, Robert Redford, etc. Para el observador lo son también el Dr. Westlake y su mujer Carol, prisioneros de la *Main Street* de Gopher Prairie. Detrás de estos clichés, se impone una constatación: a ambas orillas del Atlántico el “cuerpo de Narciso” se encuentra en vías de mejora. “Tu aspecto exterior me dirá quién eres.” En el terreno del “cuerpo triunfador”, la iniciativa corresponde a América. Las estadísticas (supongámoslas fiables) nos informan sobre el esfuerzo emprendido y sobre los resultados logrados: entre 1960 y 1980 el número de americanos que practican un deporte ha pasado de 50 a 100 millones; la “puesta en régimen” ha hecho bajar espectacularmente el número de enfermedades cardiovasculares, la diabetes y la obesidad. Aunque los americanos autofinancian un tercio de sus cuidados médicos, las tres cuartas partes de sus cuidados dentales y las cuatro quintas de sus gastos en medicinas, cada vez serían más quienes, al margen de su nivel de

renta, consultan a los médicos. La campaña antitabaco ha sido un éxito: en los hombres, los no fumadores serían tan numerosos como los fumadores. *Marie Claire,* en su reaparición después de la guerra, se convierte en paladín de la dietética. Consecuentemente se traducen numerosos *bestsellers* americanos escritos por nutricionistas, y las revistas (*Vital, Biba, Prima,* etc.) entonarán el himno a la belleza del cuerpo con una "atrevida" sinceridad que autocensura el puritanismo de más allá del Atlántico. Queda el hecho de que, en el momento en el que se escriben estas líneas, en la competición histórica que opone Cranach a Rubens, es el primero el que va ganando la partida. La silueta casi andrógina expresa la victoria de la voluntad sobre la voracidad. En los años cincuenta la prensa francesa especializada nos informa de la lucha victoriosa en Hollywood de Martine Carol contra los kilos (recordemos que la serie de los *Caroline* comienza en 1950 y que *Lola Montes* de Max Ophuls es de 1955). Martine bebe leche, come frutas, hace deporte y renuncia al tabaco y al alcohol, "que estropean el cutis", etc. ¿Su recompensa? Rodará una gran película en CinemaScope. Los franceses —todos los médicos lo confirman— eran sucios —¿lo son todavía?—. La lucha contra la mugre nos viene del Nuevo Mundo donde está vinculada a la higiene. Es conveniente lavarse los dientes (e incluso la lengua, para el aliento) antes de acostarse y renunciar al consumo de azúcar para evitar las caries. La ducha-teléfono no existe —o apenas— en los Estados Unidos; al permitir lavados localizados, es a la vez contraria a los imperativos de la higiene y a las normas éticas. La ducha americana —una tromba— asegura limpieza y purificación. Si la naturaleza le ha dotado de algunos elementos antiestéticos, y reversibles, no dude usted en recurrir a la cirugía estética. Usted no es responsable de su código genético. Entre 1981 y 1984 el número de estas intervenciones ha crecido en un 61% (477 000 sólo durante el año 1984), la mayoría con la finalidad de rejuvenecer. Pues es necesario envejecer feliz.

El rechazo del envejecimiento (o, al menos, el arte de acomodarse a él) comienza en los Estados Unidos en los años sesenta. Ante la comisión *ad hoc* se interpusieron numerosas demandas por discriminación resultante de la edad. Talasoterapia, masajes, *liftings,* deporte, cócteles de vitaminas, etc., permiten el mantenimiento del cuerpo en todos sus estados. Es posible volver a casarse a cualquier edad. Los Panteras grises viajan por todo el mundo. Francia parece seguir cómodamente esta búsqueda de una eterna juventud. Greta Garbo se retira a los treinta y seis años después del fracaso de *Two Faced Woman* ("La mujer es una esfinge sin misterio", decía malévolamente Oscar Wilde, quien, como es sabido, tenía otras preferencias). Simone Signoret, la belleza de *Casco de oro* exhibe, incluso en su agonía, un rostro devastado que suscita admiración y respeto, como ocurre en los pueblos primitivos, que siempre veneraron a los ancianos.

Seguramente América es el país del mundo en el que el vínculo matrimonial es más respetado y donde se ha concebido la idea más alta y justa de la felicidad conyugal.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

¿Cómo puede vivir una mujer sin la mirada del hombre, ávido espectador de su vida y persona?

COLETTE

Un hombre y una mujer. La espera

La escuela americana alienta una determinada segregación sexual. La impronta que deja su carácter mixto va acompañada de una repartición de papeles. Constituye objeto de burla el muchacho que se inmiscuye en los círculos femeninos, lo que ocurre también en Francia. En las actividades deportivas —esenciales—, los muchachos son actores, las muchachas hinchas. Después empieza el sistema del *dating* en el que los jóvenes, siguiendo un rígido ritual, remedan a las parejas mayores. Las salidas "en pandilla" no son tan habituales como en Francia. Durante el *dating*, se hace el aprendizaje del *necking* y del *petting* antes del acto sexual "completo" que, al parecer, tiene lugar en las mismas edades que en Francia. No obstante, a falta de información suficiente, y no solamente en las minorías negras y latinoamericanas, sino también en los blancos, esta "realización" no deja de tener consecuencias puesto que, según un informe del Instituto A. Guttmacher de 1985, las americanas *teenagers* serían las campeonas en los embarazos juveniles: 96 de cada 10 000 (contra 43 en Francia) esto es, un millón por año.

El justiciero solitario, heroico, incluso invencible, por supuesto seductor, pero resistente a las tentaciones de la carne para cumplir la "misión" por la que se siente poseído, es una figura que pertenece a la mitología americana, ya se trate del *lonely cowboy*, de Philip Marlow o de Travis MacGee. La gran figura de Lincoln encarna la soledad de uno de los Padres fundadores, indiferente a las mujeres, a la suya sobre todo, y de la cual se guarda mucho de recordar que era alcohólica y que estaba medio loca. Si el espacio francés es "una área intersexual en la que el amor, el odio, el interés, el poder y el discurso sobre estos temas pasan una y mil veces por las proximidades de los cuerpos" (M. Sarde), en los Estados Unidos del siglo XIX, incluso en los Estados en los que, a partir de 1869, las mujeres tienen el derecho al voto, la sociedad femenina, fundada sobre asociaciones que se apoyan en la Iglesia, se constituye en una relativa marginalidad. Los *westerns* nos muestran la grandiosa soledad de los héroes, tanto de los buenos como de los malos, y Charlot, el antihéroe de *La Quimera del oro*, sólo tiene panecillos para bailar con él. El francés tiene fama de practicar el culto a las damas, conocer su lenguaje, glorificarlas, quizá con la finalidad de mantenerlas en su lugar, el segundo. El americano percibe más bien a la mujer como una compañera —¿protagonista?, ¿antagonista?— cuyo papel y función es conveniente volver a definir incesantemente. Para el hombre sólo existe un servicio *rent a wife* que, a cambio de dinero y durante una noche (siempre manteniendo la castidad), os proporcionará una "esposa profesional" que acostará a

los niños, cocinará y, durante la cena, será el ama de casa. Los numerosos clubes y asociaciones unisexuales, en los que no se admite al otro sexo —salvo a título excepcional y provisional (de conferenciante, por ejemplo)— no tienen —o todavía no tienen— su equivalente en Francia. Y, sin embargo, este *apartheid* relativo (iguales pero separados) no prohíbe una considerable inversión en la pareja conyugal. El “éxito” se impone tanto en la intimidad como en la vida pública, pues se prefiere el divorcio a una coexistencia no pacífica.

Después de los movimientos contestatarios de los años 1965-1975 (experiencias comunitarias, cambios de parejas, etc.) que afectaron no tanto al Middle West como a California, las cosas han vuelto al estado *ex ante*. Encuestas realizadas durante los años ochenta nos muestran que la mayoría de los entrevistados estiman su matrimonio “más logrado” que el de sus padres, y nueve de cada diez afirman que es en la pareja donde encuentran “la razón principal de su felicidad”. Sobre la sexualidad conyugal sólo cabe hacer conjeturas intentando desprenderse de los prejuicios y de las ideas convencionales. El macho americano se sentiría acomplejado en relación al europeo, y, si es blanco, en relación al negro, a quien se le atribuye una sexualidad inextinguible. El *Informe Hite* (119 000 cuestionarios, pero únicamente realizados sobre “voluntarios”, esto es, sobre una muestra considerable, pero no representativa, de toda la población) no proporciona revelaciones estrepitosas del mismo modo que tampoco permite captar una “separación” significativa (ni una interacción) entre las sexualidades francesa y americana. El 99% de los hombres reconocen masturbarse (“tengo al menos dos vidas sexuales, una con mi mujer, otra conmigo mismo”, declara un encuestado); el acto sexual es más apreciado por la expresión de ternura que permite que por el orgasmo en el cual —en el mejor de los casos— desemboca; las mujeres prefieren las caricias largas al coito corto, etc., otros tantos lugares comunes que nada tienen de específicamente americano.

Un hombre y una mujer. La vida conyugal

Mientras que la tradición francesa tolera las desviaciones a la norma conyugal que provienen del marido (quien, desde hace dos decenios, ha debido resignarse a las de su mujer), la ética (¿oficial?) americana en cambio condena el adulterio. En el periodo de entreguerras, André Maurois señalaba que “la relación sentimental mostrada públicamente, tal y como se ve en París y en Londres, la pareja ilegítima que el mundo cómplice reúne todas las noches en parejas legítimas, no existe en la sociedad americana”. Añadía que el adulterio “no juega el mismo papel que en Europa como atemperador de la monogamia, que se ha hecho soportable (en los Estados Unidos) gracias a matrimonios sucesivos”. Una anécdota ilustrará esta prohibición del adulterio. En 1984, en Tulsa (en Oklahoma es cierto, es decir, en el centro sur del país, muy lejos de las tolerancias californianas o neoyorquinas), tres miembros de la “Iglesia de Cristo” (dos millones de miembros) denuncian

públicamente como “fornicadora” a una divorciada de treinta y seis años, madre de cuatro niños, por mantener relaciones con un soltero, y la obligan a abandonar esta secta “en nombre de la Biblia”. Ante esta intrusión en su vida privada —y ahí está el interés de este asunto—, la dama incriminada presenta querella ante un tribunal de este Estado y obtiene una indemnización por daños y perjuicios. Tulsa está lejos de Francia donde, según un sondeo de 1966, las tres cuartas partes de los muchachos y de las muchachas de menos de veinticinco años no encontraban “el divorcio preferible al adulterio”. Sin duda pensaban, como Alejandro Dumas, que “las cadenas del matrimonio son tan pesadas que hacen falta dos personas para soportarlas… e incluso a veces tres”. El americano, que cree en la competencia de los especialistas, no titubea en solicitar los consejos supuestamente lúcidos de un psicoanalista o de un sexólogo que le ayude a afrontar sus problemas: fe en la perfectibilidad de la pareja, y fe en el saber de los expertos. Si este último recurso fracasa se llegará al divorcio, seguido —se espera— de un segundo matrimonio.

¿El “hard core” en el cuarto de estar?

Para una persona respetable siempre es desagradable ser visto entrando o saliendo de una sala especializada en la proyección de películas pornográficas. A partir de ahora el vídeo permite proyectar y ver estas películas tantas veces como se quiera en el cuarto de estar (se manda a los niños a la cama o fuera del cuarto) y, ¿por qué no?, en la intimidad del dormitorio. La compra —o el alquiler— de la grabación se hará en algún hipermercado, preferentemente alejado del lugar de trabajo o de residencia. ¿Puede una sociedad que persiste en apelar a la moral puritana aceptar la privatización de este *voyeurisme*? Y ¿puede sin contradecirse una sociedad mercantilizada, que no deja de alabar los beneficios de la libre competencia y de reiterar su convicción de que el hombre es capaz de autodisciplinarse, erigirse en censora de fantasmas? Asociaciones familiares y ligas feministas han presionado sobre las autoridades locales, algunas de las cuales han intentado acciones legales contra comerciantes. Éstos (¿también los puritanos?) han alegado en su defensa la libertad de elección del consumidor. El Tribunal Supremo, en sentencia de julio de 1985, ha establecido entre “lubricidad” y “concupiscencia” una distinción de una tal sutileza que la contradicción entre la ética y el lucro económico no ha sido superada. Si hemos comprendido bien, no se prohibirán las películas y libros que se limiten a suscitar “el despertar de las relaciones sexuales”. Por el contrario, serán perseguidos los autores de obras “obscenas”. Los sabios de la República americana han sido sin duda más sensibles a la etimología de la palabra (*obscenus*, de mal presagio) que a estas palabras de una heroína de Molière: “¡Ah! Dios mío, obscenidad. No sé lo que esta palabra quiere decir, pero me parece la más bonita del mundo”. La frontera entre propensión y consumo permanece difusa.

La sensibilidad francesa —¿más tolerante?, ¿menos hipócrita? o ¿latina en la tradición del Aretino?— no se ha movilizado en relación a este problema. Anuncios muy "privados" y servicios de *callgirls* salen a la luz del día y funcionan sin suscitar las quejas de los guardianes de la virtud. La iniciativa de madame Yvette Roudy, ministra de los Derechos de la Mujer, de someter a votación una ley que prohíba la utilización del cuerpo femenino como imagen publicitaria fue acogida con sonrisas burlonas y apenas ha producido, o no ha tenido en absoluto, efectos.

No corresponde a los poderes públicos reglamentar la vida imaginaria. La administración de los PTT se niega a suministrar facturas detalladas de las comunicaciones telefónicas apelando al respeto a la vida privada. En los Estados Unidos (en nombre del "comercio franco y honesto"), estas precisiones son suministradas para todas las llamadas interurbanas.

¿Una liberación "gay"?

¿Escapa la homosexualidad en los Estados Unidos a la condena ética y al poder médico? Y si la respuesta es positiva, ¿se ha propagado la "liberación *gay*" a Francia? Aquí tampoco ha podido probarse la influencia del "modelo americano". En ambos países el reconocimiento oficial de la especificidad homosexual data de finales de los años sesenta. Un sondeo americano realizado en 1957 revela una reprobación casi unánime de la homosexualidad, mientras que, en 1976, sólo un tercio de los encuestados expresan una condena sin paliativos. Es sin duda en los *campus* y en determinadas ciudades de los Estados Unidos donde los homosexuales han podido empezar a llevar, sin enmascararla, la existencia que ellos han elegido. Pero allí, como en Francia, esta "aceptación" estaba —está siempre— circunscrita con precisión. Siempre se cita el barrio de Castro Street de San Francisco, donde los *gays* (representan el 17% de la población total de la ciudad) han tomado el poder cultural, económico y político, renovando el barrio y multiplicando sus manifestaciones públicas. Se señala también una escuela para los jóvenes homosexuales subvencionada por fondos públicos y abierta en Nueva York. Pero si es fácil ser *gay* en Castro Street y en Saint-Germain-des-Près, en cambio es arriesgado proclamar la propia homosexualidad en Tulsa o en Vesoul. Si es cierto, como afirmaban los romanos, que la naturaleza humana es estructuralmente bisexual, todavía queda mucho para conseguir que se borren casi dos milenios de condena cristiana. Evidentemente es imposible saber si el porcentaje de homosexuales es más elevado en los Estados Unidos que en Francia (y ¿de qué homosexuales se trata? ¿De quienes asumen casi ostentosamente su condición? ¿De quienes se ocultan tras una vida familiar perfectamente "honorable"? ¿Por quienes, veleidosos, retroceden ante el paso al acto y viven su homosexualidad mediante un juego fantasmagórico absolutamente secreto?). La concentración de *gays* en lugares precisos —guetos— prueba que constituyen una minoría a la defensiva que, finalmente, siempre es

rechazada por la sociedad global. La aparición del Sida, que siembra el pánico en la comunidad e implica la “reconquista” del barrio de Castro Street por los heterosexuales, es un inesperado regalo con el que se ha obsequiado al siempre latente fundamentalismo americano. Se ha probado que existe una justicia inmanente y que la sodomía es un pecado mortal, puesto que, metafóricamente, mata la vida del cuerpo antes de condenar el alma.

El amor al trabajo y el juego de las damas

El americano consideraría gustosamente al francés como un individuo cuyas perpetuas vacaciones se ven interrumpidas por algunos instantes de trabajo. De esta calumnia puede retenerse que en los Estados Unidos, al continuar la ética protestante alimentando el espíritu del capitalismo, el trabajo no es percibido como un atentado contra la vida personal, sino como la esencia de la existencia. El espíritu competitivo, inculcado desde la más tierna infancia, acompaña a la socialización del individuo. El éxito profesional es la condición *sine qua non* para la realización de la propia identidad. El francés se burla del “comerciante de cacahuetes” y del “actor de películas de serie B” que se convirtieron en presidentes; el americano toma la medida de los riesgos que corre, el trabajo realizado, de la moralidad de Carter, de la experiencia política de Reagan, en pocas palabras, de la energía empleada en una marcha que ha conducido a estos dos hombres hasta el lugar supremo.

La acumulación de dólares es más apreciada como “signo” de éxito que como modo de adquirir cosas. El americano, enamorado de un trabajo del cual no puede prescindir, verdadero “enfermo del trabajo”, querría que la vida fuese una ascensión social interrumpida. ¿Fracasa en este intento? Corre el riesgo de perder la autoestima y no opone, como hacen los franceses, la iniquidad del “sistema” a sus virtudes personales. ¿Acaso los pioneros acusaban a la naturaleza cuando las inclemencias retrasaban su marcha hacia el Oeste? Los hombres —aquellos a quienes hace falta convencer y aquellos a los que es preciso combatir— pertenecen a esta naturaleza, y, en definitiva, todo éxito social es la conquista de un territorio. Allí la “protección” social no es lo mismo que aquí. Se repite a menudo. La creencia de que el adulto debe ser capaz de protegerse a sí mismo no es carencia del legislador sino profunda convicción. El alejamiento de la frontera no fue obra de los cotizantes de la Seguridad Social. En esto, como en otras cosas, vemos cómo el Atlántico separa dos mundos.

En Estados Unidos, como en Francia, no deja de crecer el número de mujeres que entran a formar parte de la población activa, concomitancia que no implica ninguna causalidad. Las “mujeres hogareñas” cada vez se sienten menos a gusto en sus casas: las encuestas de los años ochenta revelan que las americanas se dicen menos satisfechas de la vida en familia que sus maridos. En ambos países progresan los hogares monoparentales en los que el padre presente generalmente es la mujer: es el caso de una familia de cada cuatro en los Estados Unidos (una de cada dos entre la

población negra). La mujer activa, última en ser contratada, primera en ser despedida, conoce una situación precaria en una sociedad en la que el porcentaje de un 4% de parados es percibido como “normal”. La vitalidad de la tradición patriarcal vuelve a los hombres desconfiados respecto de las mujeres activas, que pueden convertirse en rivales profesionales. En los medios favorecidos —en los que la búsqueda de una actividad no es para la mujer cuestión de supervivencia de la familia sino de pleno desarrollo de la propia identidad—, los hombres intentan mantener la correlación de fuerzas a su favor. Como era de esperar, se muestran corteses en los sondeos: en 1938, solamente el 22% “aceptan” que su mujer trabaje, y en 1976 son un 68% quienes manifiestan esta comprensión.

Pero ¿acaso las madres de una determinada zona del extrarradio residencial de Nueva York hacen campaña en 1979 para que las escuelas primarias públicas organicen un servicio de comedores escolares? Se deja oír que están motivados por su pasión por el tenis. Ya se trate de comedores escolares, jardines de infancia, guarderías o parvularios se recuerda que solicitar de un servicio público prestaciones “legítimamente” asumidas por la familia es enteramente contrario a las tradiciones americanas. Los medios de comunicación de masas —o una parte de ellos— imputan los males actuales (fugas, toxicomanía, suicidios de jóvenes, violencias, etc.) a la ausencia de la madre del hogar.

Puesto que (manera quizá un poco desmesurada de ver las cosas) se trata de una guerra de sexos, es preciso ganarla. Los hombres van a manipular la astucia, que se considera un arma femenina, mediante la fuerza, que es su atributo más evidente. En 1984, la recepcionista negra de un banco de California es despedida a causa de un prolongado absentismo debido a las consecuencias de un parto difícil. Este despido vulnera las disposiciones de una ley californiana de 1979 que prohíbe toda segregación laboral por causa de maternidad y que asimila a la joven madre con una persona que ha sufrido un accidente *(medical disability caused by pregnancy or childcare)*. El banco en cuestión, apoyado por la Cámara de Comercio y por una poderosa asociación patronal, niega la constitucionalidad de esta ley alegando que obligar a los empresarios a conceder permisos de maternidad equivale a dar un trato preferencial a las mujeres, consiguientemente a discriminar. En primera instancia, el juez ha dado la razón al empresario. La sentencia ha sido recurrida y el caso todavía no ha sido resuelto. Montana y Connecticut rechazan cualquier permiso por maternidad. Otros Estados lo conceden, si bien parsimoniosamente. Los hombres disponen de dos argumentos: la ética de la productividad no impone a las empresas la obligación de cargar con mujeres embarazadas que, por muy respetables que sean, no dejan sin embargo de perturbar “la organización” mediante su absentismo; los movimientos feministas entran en contradicción con su tradición puesto que, habiendo denunciado en todo momento los tratos preferenciales como constitutivos de pretextos para discriminar, hoy sólo los reivindican cuando redundan en beneficio de las mujeres.

Para una mujer que piensa que el pleno desarrollo de su personalidad pasa por su éxito profesional, el problema de la maternidad se plantea en términos nuevos, ya sea francesa o americana, y sin que pueda descubrirse la mínima interacción entre ésta y aquélla. Una estrategia de carrera se elabora entre los veinte y treinta años.

Asumir dos maternidades durante estos diez años equivale a comprometer el porvenir (el permiso por maternidad, tal y como existe en Europa, tiene como efecto perverso conceder una ventaja a los hombres). Parece ser que en los Estados Unidos, más a menudo que en Francia, las mujeres se preocupan por asegurar su "éxito" profesional antes de engendrar. En los años ochenta, siguiendo la moda, se habla mucho de los felices partos de mujeres que han llegado a la cuarentena, pues las técnicas de detección y prevención de anomalías fetales han experimentado el progreso de todos conocido. La mujer americana quiere "ganar" en todos los terrenos: en el de su oficio, en el de sus hijos y en el de su familia. El marido se inquieta. La mujer francesa —incluso la feminista—, prudente y más hábil, raras veces expresa al hombre el odio o la voluntad de ocupar su puesto. Quiere preservar su diferencia. "No deseamos que las mujeres adopten ese gusto por el poder y todos los defectos del hombre", escribe Simone de Beauvoir. Es un desprecio que reduce a los hombres al silencio.

Purificad al hogar de su aspecto familiar y preparad la escena para sumergiros en un horror feliz. Recubrid los muebles con redes negras. Necesitaréis al menos una tela de araña, serpientes, murciélagos (de plástico)… Rellenad un viejo traje con papel de periódico, ponedle un sombrero de copa: será la principal atracción de la reunión… Todo esto deberá ocurrir en una habitación en penumbra… Cuando los niños se hayan instalado alrededor de la mesa, en la habitación oscura, empezad a relatar una narración horrible, adornada con efectos especiales. Cuando la historia menciona un cadáver, se pasará por el corro, y que los más jóvenes toquen, dos granos de uvas peladas para representar los ojos, una ostra para la lengua, un hígado descongelado para un corazón, una esponja mojada para los pulmones y un plato de espagueti para el cerebro…

New York Times, 24 de octubre de 1979, "Consejos para la preparación de la fiesta de las Brujas y de las Almas Muertas del 31 de octubre".

El dinero del muerto

La cultura de los miedos individuales y colectivos ocupa un lugar importante en el sistema de los *mass media* americano. Cáncer, Sida, depresión nerviosa, muerte de los jóvenes en accidente, *overdose* o suicidio para unos, terrorismo "ciego" o apocalipsis atómica *(el Día después)* para otros, prensa y televisión los exhiben o los imaginan con una delectación que visiblemente responde a una expectativa. Herederos de una literatura popular del horror, lo macabro y lo diabólico que se remonta sin duda a las novelas "góticas" del siglo XVIII reveladas por los escritos de Edgar Allan Poe, el cine fantástico (*La noche de los muertos vivientes, La noche de los gusanos gigantes, La invasión de los profanadores de sepulturas, El exorcista*, etc.) y, poco después, por los vídeo-clips (*Thriller, La noche de los duendes*, etc.) entretienen lucrativamente inquietudes y angustias. La muerte, provocada por

monstruos (más o menos antropomórficos), por los errores de la ciencia o por la guerra, ocupa un lugar privilegiado en las pantallas grandes y pequeñas. Sus logros más acertados se exportan a Francia, que los consume como productos exóticos.

No insistiremos aquí sobre el lugar que ocupa en la sociedad contemporánea este nuevo consumidor de bienes y servicios que es el moribundo, puesto que este tema ha sido esbozado en otra parte del presente volumen. Lo que ahora nos planteamos es saber si el "modelo americano" ha suscitado el mimetismo (casualidad) o si se trata de una cuasi concomitancia, pues el retraso francés es imputable a nuestra inferioridad tecnocientífica. En ambos países, durante la década de los años cincuenta, la mitad de las personas morían en sus casas contra menos de un 20% en 1985. Allí, como aquí, el equipo terapéutico es el gran manipulador del acto de "morir" del cual fija el momento en el que ha de sobrevenir. No obstante, dos prácticas americanas parecen imponerse progresivamente en Francia. La primera es el control del poder médico por parte del abogado quien ha encontrado en el *dying* un mercado lucrativo: tales son los casos del médico que es acusado por una falta grave que ha provocado la muerte o de su excesivo encarnizamiento terapéutico que sólo la ha retrasado para hacerla más dolorosa. La segunda es un desplazamiento de la frontera entre lo dicho y lo no dicho. La deontología americana impone al médico decir la verdad a su enfermo. El médico francés, dueño de su secreto, consciente de la esperanza del moribundo de que se le diga que no va a morir, ha guardado silencio durante mucho tiempo sobre la gravedad del mal y sobre la fecha probable de la llegada de la muerte. Según un sondeo de 1978 *(Le Pelerin)*, el 77% de los franceses desea una "muerte brutal" y el 53% dice querer "no saber". La explicación por parte del médico de la enfermedad diagnosticada ("Usted tiene cáncer") quizá no se explica tanto por la "influencia americana" como por el progreso de las técnicas de investigación (la ecografía permite al paciente ver su tumor) y de la terapia (los "buenos" cánceres son curables o, al menos, estabilizables).

Es el tratamiento al muerto —por no decir su explotación— lo que, una vez más, ha hecho aparecer (el lector excusará esta redundancia impuesta por el tema) las diferencias culturales entre los Estados Unidos y Francia. En 1963 Jessica Mitford describe, en el *American Way of Death*, el sistema comercial del mercado de la muerte, que resume en estos términos: "A partir de ahora las pompas fúnebres forman parte del *American way of life*". Insiste sobre las ganancias obtenidas por los empresarios de oficios fúnebres *(funeral directors)* gracias a las prestaciones que dispensan: aseo, embalsamamiento, ornato, exposición del cuerpo a rostro descubierto en la *funeral home*. Última innovación: el *drive-in funeral home*, que permite ver al difunto y firmar en el libro de pésames sin bajarse del coche. En Francia, donde sólo existen unos treinta "funerariums", prácticas de esta naturaleza estarían "fuera de lugar"; y no es que en Francia funcione peor la explotación del mercado de la muerte, esto es, sin pérdidas y con ganancias, sino que lo hace "a la manera francesa", esto es, al estilo "colbertista", pues los oficios fúnebres generales,

siempre que se logre un acuerdo con los municipios, disfrutan de un régimen de cuasi monopolio.

Después del *funeral director*, el promotor del cementerio es la persona que se hace cargo del muerto. Los cementerios, privatizados en un 75%, están socialmente jerarquizados (deben recordar la situación del difunto), y el éxito de una vida encuentra su apoteosis en la posibilidad de acceder a un cementerio de moda. En un artículo dedicado al *Forest Lawn Memorial Park* de Los Ángeles, “el cementerio más alegre del mundo”, según la publicidad, Paul Jacobs señala maliciosamente que “morir en Los Ángeles se convierte en una recompensa, pues sólo una vez muerto puede obtenerse una residencia permanente en *Forest Lawn*”. Nada comparable en Francia donde M. Vovelle subraya “la caída en picado a partir de 1930 del monumento funerario, las menciones familiares y los epitafios”. El muerto francés se resiste a la americanización.

¿Es Dios americano?

En la Francia republicana y monárquica (la Constitución de 1958 modificada por el referéndum de 1962 da la medida de la nostalgia monista), antaño “hija primogénita de la Iglesia”, Dios se manifiesta con una extrema discreción. Incluso bajo el “yugo de los socialcomunistas” en el poder durante los años que siguieron a la victoria de la izquierda en 1981, ningún líder político de la “oposición republicana” asimiló a François Mitterrand con Lucifer y a Chirac, Giscard d’Estaing y Barre con una nueva Trinidad. En el punto más álgido de la “querella escolar”, la Iglesia se guardó de acusar al Gobierno de hacer una política “libertina” y maniobró sutilmente para conservar sus escuelas sin instruir el proceso de sus rivales. El imaginario francés ha dejado de estar atormentado por el más allá y, según los sondeos, el predicador jesuita de *Dedalus* carecería de auditorio. En 1977, el 35% de los franceses creen en la inmortalidad del alma contra el 73% de los americanos; el 52% creen en el Cielo contra el 85%, el 22% creen en el infierno contra el 65%. En los Estados Unidos la religión es una cosa demasiado seria como para escapar a la mercadotecnia. Todos los domingos, en las cadenas de televisión, se suceden las intervenciones de predicadores que desarrollan temas inesperados sobre la vida ultraterrena (repetidos en los folletos en venta en todos lo supermercados). Se recogen donaciones… a la desmesura de América.

La vida privada americana está penetrada más profundamente por lo que es necesario llamar la fe. Contra la presunta “liberación de las costumbres” que se expresa durante los “años locos”, baptistas y metodistas reaccionan vigorosamente apoyándose en palabras tomadas literalmente de la Biblia. En el valle del Mississippi, pastores ovacionados por la multitud queman libros darwinistas —por cuanto

contradicen las enseñanzas del Génesis—. En 1925, una ley del Estado de Tennessee prohíbe a cualquier enseñante público profesar una teoría contraria a la creación del hombre. Entonces, una vez más, se desencadena una reacción típicamente americana que volveremos a encontrar durante la época del maccarthysmo, y que se funda sobre la personalización de la responsabilidad y la autonomía de la persona. La *American Civil Liberties Union* toma las riendas en la lucha contra los fanáticos fundamentalistas. John Scopes, joven profesor de una escuela secundaria de Dayton, apoyado por un célebre abogado, enseña a sus alumnos, infringiendo la ley citada anteriormente, que el hombre desciende del mono. Su proceso dura quince días. La radio y la prensa movilizan la opinión pública, que le absuelve, si bien el tribunal le condena a pagar 100 dólares de multa. Evans, el "brujo imperial", dentista de profesión, reúne a más de cinco millones de americanos en una cruzada contra los negros, judíos, católicos, modernistas y bolcheviques y lanza el lema: *"Native, white, protestant"*. Los militantes, vestidos con el atuendo y el capirote del antiguo Ku Klux Klan, matan, flagelan, roban y mutilan. ¿Se trata de una versión americana de las SA? Después de manifestaciones monstruo organizadas en Washington el movimiento se divide bajo la doble influencia de los escándalos internos y el ridículo. En las elecciones presidenciales de 1936, dos grandes demagogos, el Dr. Townsend y Huey Long, coordinan sus movimientos en una *Union for Social Justice* que en un momento dado parece amenazar la reelección de Roosevelt, a su derecha y a su izquierda —no se sabe muy bien—… y que obtiene menos de un millón de votos. Más tarde Eisenhower, confiando en la "virtud" del ciudadano, esperará impávido; sin intervenir, a que el maccarthysmo sucumba víctima de sus propios excesos.

"Darse vida"

El americano se dice "individualista". El francés se dice "individualista". ¿Se trata del mismo individualismo? "Para nosotros, franceses, el individualismo ha mantenido la vieja forma clásica de la 'lucha del individuo contra la sociedad y concretamente contra el Estado'. En América no se plantea esta cuestión", escribe Sartre. Todo "individualismo" reposa sobre una contradicción, puesto que la doble finalidad es la singularidad (que conlleva "reconocimiento") y la socialización (en la sociedad global o en una subsociedad). La educación americana tiende a inculcar al niño el deseo de conquistar la propia autonomía (desarrollando todas sus virtudes individuales que no atenten contra las normas, lo que impone un determinado conformismo). Desde su más tierna infancia se le hace comprender que deberá abandonar su familia cuando llegue a la adolescencia, pues sólo él, en esta perspectiva muy voluntarista, puede "convertirse en sí mismo, darse vida", según la expresión de R. Bellah. Todo es posible y *debe* serlo. No se trata de rechazar a la propia familia o de renegar de ella, sino de desprenderse del pasado y de no enredarse en las propias raíces. Es conveniente emprender, arriesgar, pero sin dejar de ser

“popular” en el grupo de los iguales, de ganar suscitando la estima de aquellos a quienes se ha vencido —o que han sido vencidos por otros—. Y esto —se afirma— es posible para todos, lo que explica que los “excluidos” del Bronx o de otros lugares conserven una esperanza. Las estructuras sociales son percibidas como fluidos y no como objetos viscosos. Los estudios comparativos sobre la movilidad social en Francia y en los Estados Unidos muestran que esta percepción es parcialmente ilusoria. Pero es más importante lo que se cree ser que lo que se es. ¿Están dispuestos los franceses a integrarse en esta cohorte de “Euroyuppies” que, según ciertos observadores americanos, está a punto de nacer? No cabe duda de que el deseo de éxito profesional y el orgullo nacional incitan a emprender, pero el peso del pasado generará “códigos de éxito” que sin duda poco deberán a las normas americanas, incluso si las “herramientas” son parecidas.

El hecho de que el americano sea un hombre libre y responsable determina que el *self-help* adquiera una importancia desconocida en Francia (donde el recurso al poder público se ha convertido en algo casi instintivo). En los barrios peligrosos cuya vigilancia ha sido descuidada por las autoridades, los padres se organizan. El recorrido entre la escuela y la casa se encuentra abalizado: sobre los cristales de una de cada cinco casas, una señal indica que allí el niño podrá encontrar refugio en caso de peligro. Algunos benévolos acompañan en sus desplazamientos a personas de la tercera edad. Provistos de radioteléfonos, los habitantes de un barrio residencial se relevan en sus tareas de vigilancia y señalan los movimientos sospechosos. En otras partes, los habitantes han pintado de blanco el tronco de los árboles para que el eventual asaltante pueda ser reconocido mejor. La policía adopta una actitud moderada ante estas iniciativas espontáneas para preservar la seguridad. Cuando una asociación de estas características “tiene éxito”, a menudo los poderes públicos asumen sus funciones, lo que constituye un atentado contra la naturaleza del espíritu autogestionario.

La mentalidad puritana ve en el éxito —consiguientemente en la ganancia— un signo posible de la gracia divina. Cuando Jean-Paul Sartre vuelve de los Estados Unidos da una conferencia en la que relata la siguiente anécdota: un comerciante de Filadelfia particularmente austero cree excesivo el margen de sus beneficios; lo baja: su almacén, que se ha convertido en el menos caro de la ciudad, atrae a una clientela considerable, y este puritano intratable hace fortuna. Consiguientemente, no solamente el dinero suscita la moral (el estudiante se entrega con todas sus fuerzas al trabajo porque paga —o porque se pagan por él— derechos de inscripción muy elevados en la universidad: quiere adquirir un capital de conocimientos proporcional a la inversión), sino que también, como prueba la biografía del negociante de Filadelfia, la moral atrae el dinero. No es “inconveniente” exhibir el propio dinero, hablar de él incesantemente, indagar sobre el dinero de los demás. Durante mucho tiempo los códigos franceses de buena conducta han prohibido “la muestra ostentosa del éxito” (a los “advenedizos” y a los “nuevos ricos” —se decía— les “falta una

generación”) y sacar a colación el tema de los salarios o de los honorarios era considerado como algo “fuera de lugar”. Sobre este punto las mentalidades evolucionan. En 1984 (sondeo SOFRES), el 80% de las personas preguntadas no consideran “privilegiado” a quien, “a partir de nada ha hecho fortuna”, y el 59% piensa que “ha debido de trabajar mucho”. Una publicidad bancaria, que puede verse fácilmente por las paredes y en la prensa, representa a un hombre que señala al transeúnte o al lector con el dedo al tiempo que le interpela: “Su dinero me interesa”. Los medios de comunicación franceses celebran los méritos de Gilbert Trigano y de Bernard Tapie. Los apellidos de los *sponsors* se exponen ostentosamente en todos los equipos deportivos (ya se trate de personas físicas o morales), y se ha evitado buscar una palabra francesa equivalente (“padrino” no hubiera estado mal, pero al evocar simultáneamente a la Iglesia y al “medio” hubiera sido demasiado ambigua). No obstante, el francés no ve (o no confiesa ver) en el *business man* que gana en el *money game* el ideal con el que las conveniencias aconsejan identificarse y se muestra escéptico en relación a la extensión a todo el mundo de la posibilidad de volverse rico y ser el protagonista de una ascensión social en una sola generación. Si va a los Estados Unidos, la observación del “Cuarto Mundo” le conforta en su convicción de que los americanos son “grandes ingenuos” o hipócritas. La detección de los defectos del otro procura un placer gratuito que sería estúpido rechazar.

Vida privada francesa, vida privada americana: ¿convergencia, paralelismo o gran alejamiento?

El texto que se acaba de leer no pide conclusión. El futuro responderá a la pregunta que se ha planteado. Pero puesto que este enunciado contiene una tesis, para terminar, querríamos recordar que se impone hacer una distinción entre tres niveles de la existencia social.

En el plano económico —consiguientemente en el político—, Francia se encuentra dentro de la americanoesfera y se siente a gusto en ella. A partir de ahora ninguna planificación —ni siquiera previsión— es posible, pues todo depende de la potencia dominante. Si el dólar sube es la locura: ¿cómo pagar nuestra factura energética? Si baja, es el pánico: ¿cómo defenderse contra las exportaciones masivas de productos americanos el día en que el Buick cueste menos caro que el Peugeot 205? Cuando por fin los Estados Unidos comprenden que las dictaduras que apoyan pueden generar reactivamente algunos brotes de castrismo, las abandonan para jugar la carta de un “liberalismo” controlado. El *imperium* americano es de una temible modernidad. Mientras que las botas rusas pisotean el suelo de las democracias populares y de Afganistán, las de Pinochet aplastan a los chilenos y las de Marcos —hasta el “umbral” fatídico— “protegen” en Manila la prostitución de mujeres y niños.

La fortaleza económica americana es casi inexpugnable, digamos inaccesible. En nuestros días sólo los alemanes, un poco, y los japoneses, mucho, han conseguido poner su pie en ella. Pero cuando un francés halaga al Tercer Mundo perorando en Phnom Penh o grita “¡Viva Quebec libre!”, el Big Brother sonriente de Washington está allí, suficientemente seguro de sí y dominador como para tolerar de sus “aliados” desviaciones de lenguaje.

En el plano de las apariencias los americanos están entre nosotros. *Jeans, fast foods*, consumo eufórico de productos de los media, americanismos léxicos, peregrinajes a la Meca del capitalismo, etc., y otros muchos índices que incitarían al marciano —o al persa— a no ver en los franceses más que unos imitadores de los americanos.

Pero en el único plano que nos interesa aquí, el de la vida privada entendida en el sentido de la más estricta intimidad (la preocupación constante de los autores de la presente obra es —recordémoslo— evitar cualquier confusión entre vida cotidiana y vida privada), el peso del pasado está ahí para recordarnos la especificidad francesa.

Todo mensaje de los media que viene de más allá del Atlántico es reinterpretado o traducido en función de nuestra memoria colectiva. La descolonización nos ha deparado la sorpresa del resurgimiento de culturas precoloniales que se creían aniquiladas. La inserción de Francia en la americanoesfera, forma sutil de una colonización técnica y gestionaria, no ha arrancado las raíces de la vida privada. Es por otra parte la fuerza —y quizá el honor— del *imperium* americano mantenerse y extenderse sin poner en cuestión la identidad nacional de unos pueblos a los que no pueden denominar “sometidos”, puesto que expresan libremente su adhesión a un “modelo” del cual sólo escogen —para integrarlos— los fragmentos que no destruyen sus costumbres centenarias. En el prefacio a la traducción francesa de la *Multitud solitaria* (de D. Riesman), Edgar Morin escribía: “Desde hace algunos años empezamos a buscar en la literatura sobre América no solamente lo insólito o futurista, sino también a escrutar nuestro propio rostro”. Bello efecto de palabras que nos parece muy contestable. Se habla, para un porvenir inmediato, de una sociedad francesa “de dos velocidades”. Ya está presente. La confrontación entre la vieja cultura francesa y la cultura sincrética americana nos ha conducido a obviar los parecidos subrayando las diferencias. La deseable “modernización” de Francia pasa por una adaptación técnico-gestionaria cuyo modelo viene suministrado por los Estados Unidos por cuanto se encuentran en la punta de lanza de este proceso. Para “permanecer en la carrera” es necesario ir lo más rápido posible. Pero la intimidad y los secretos pueden evolucionar lentamente o estancarse. Los japoneses, desde su pequeño archipiélago superpoblado, parten a la conquista de los Estados Unidos explorando no sus hombres, sino sus productos. ¿Será el “modelo japonés” el que terminará por imponerse? O ¿acaso Francia inventará su propio futuro, por supuesto sometido a los imperativos económicos mundiales, pero respetuoso con un

“fundamentalismo” cultural del que nadie piensa renegar y cuyo irreductible núcleo es una “vida privada” cuyos sutiles códigos finalmente sólo nosotros conocemos?

S. B.-G.

Un modelo de transparencia: la sociedad sueca

Suecia es uno de los pocos países que, junto con los Estados Unidos, ha conseguido ejercer una seducción real sobre el imaginario francés. El eldorado sexual de los años sesenta, repleto de pulposas Anitas Ekberg, fatales Gretas Garbo —pero también de dolientes heroínas bergmanianas— ha acunado a toda una generación de latinos, la ha alimentado con coloristas imágenes restallantes de rubicundez y libertad. Pero el país de jauja de los hombres y las mujeres bellos, ricos y felices se ha metamorfoseado progresivamente en un lugar siniestro, poblado de gentes aburridas, mórbidas y suicidas, en un universo de "familias hechas añicos", de "sexo desorientado" de "liberados a la búsqueda del amor", en pocas palabras, en el país de la "alegría perdida". ¿No ha sido el modelo sueco, tan alabado y denostado, finalmente convertido en espejismo boreal, una proyección imaginaria de los deseos y temores de los franceses? En todo caso el idilio se ha roto. El Estado-providencia, convertido en Estado-injerencia, ha dejado de estar en el palmarés de las naciones modélicas: el *middle way* de no hace mucho se encuentra alineado a partir de ahora en la fila de las utopías. Hoy en día es de buen tono denunciar el contramodelo, la "dictadura suave", el "totalitarismo dulce".

Ni el entusiasmo inicial ni la decepción subsiguiente son fortuitos. El modelo sueco —por supuesto modelo económico y político, pero también y sobre todo modelo societario— ha sido una realidad innegable (y en parte lo es hoy todavía). El término modelo (y debe señalarse que la palabra ha sido forjada fuera de Suecia) es revelador. En tanto que se habla de americanización de la sociedad francesa, de mito americano ("todo el mundo puede un día volverse rico") o incluso de valores americanos, el *modelo* sueco reenvía a una noción de ejemplaridad. Se atribuye a la sociedad sueca un referente no solamente material o político, sino también filosófico ("la alegría"), incluso moral… Ya en 1950 cuando Mounier se hizo la pregunta "¿qué es un hombre feliz?" citaba a "los suecos, primeros testigos de la ciudad feliz".

De hecho, el modelo sueco es —más de lo que parece— un modelo de ética social. Por cuanto está por encima de toda sospecha, por cuanto reviste una pretensión de universalidad (pacifismo, ayuda al Tercer Mundo, solidaridad social, respeto de los derechos del hombre), por cuanto tiene como fundamento ideológico el

consenso y la transparencia, constituye quizá una especie de representación anticipada de un nuevo orden social.

La distinción entre privado y público en Suecia es a este respecto significativa. Levantamiento del secreto, desprivatización, gestión pública de lo privado: este desplazamiento de la frontera, por específicamente sueco que parezca, no deja de ser ejemplar. Ha sido de hecho en este país —que paradójicamente se ha llamado a sí mismo durante mucho tiempo la “Francia del Norte”— donde los franceses, quizá más todavía que otros pueblos, han buscado una trasposición de la sociedad ideal. Sin embargo, la ética de la transparencia absoluta de las relaciones sociales y el ideal de comunicación perfecta que caracterizan —lo veremos— a la sociedad sueca hoy en día son sentidos en Francia como otras tantas violaciones del espacio privado individual.

El modelo del antisecreto se ha convertido en un imperialismo intolerable.

El modelo del antisecreto

Este “modelo del antisecreto” toca de hecho a todos los sectores de la vida social, incluso a los más privados. De ahí la apertura de lo privado a lo público, quizá más fuerte en Suecia que en cualquier otra parte: la obsesión de la ética comunitaria y socialdemócrata es lograr una transparencia completa de todas las relaciones, de todos los campos de la vida social.

El dinero sin misterios

Así, contrariamente a la situación francesa, en Suecia el dinero no pertenece a la esfera de lo confidencial. El éxito material, socialmente valorado, se exhibe ampliamente, como en los Estados Unidos. Pero la transparencia va más lejos. Las declaraciones fiscales son públicas. Todo el mundo puede consultar el *taxering kalender* especie de anuario que contiene apellido, dirección y estado civil de todas las personas obligadas a contribuir al fisco… así como su renta declarada —todo lo cual es publicado por el ministerio de Finanzas.

Finalmente, en materia de fraude fiscal, la denuncia está casi institucionalizada. La administración fiscal reconoce abiertamente de forma simultánea (en la prensa por ejemplo) que la delación es moralmente censurable pero que, a pesar de todo, se utiliza abundantemente: incluso en el terreno ético prevalece el imperativo de la transparencia.

La publicidad de los documentos oficiales

Participa también de este imperativo el principio, por lo demás bien conocido, del "libre acceso a los documentos oficiales". La ley de libre acceso, inspirada en gran parte en la ley sobre la libertad de prensa promulgada en 1766, garantiza a todos los ciudadanos el derecho a entrar en conocimiento de los documentos oficiales, es decir, de todos los documentos recibidos, emitidos o enviados por un servicio público nacional o local. Las disposiciones aplicables prevén la posibilidad de consultar los documentos en el lugar, transcribirlos o incluso obtener de ellos una copia contra el pago de un derecho; además, todo aquel a quien se niegue el acceso a una información podrá recurrir sin dilación a los tribunales. En la práctica, este derecho de acceso se encuentra limitado por las disposiciones legales sobre el secreto, que excluye del libre acceso determinados campos sensibles (seguridad nacional, defensa, informaciones económicas confidenciales…). No obstante, la regla es que, "en caso de duda, el principio general debe prevalecer sobre el secreto".

"Los ficheros abiertos"

El hecho de la apertura excepcional que caracteriza a la administración pública sueca determina que Suecia sea desde hace mucho tiempo una "sociedad de la información", una sociedad de la transparencia de los intercambios. Por supuesto la informatización ha acentuado aún más este estado de cosas haciendo posibles grandes flujos de información, sobre todo entre el sector privado y la administración. No encontraremos muchos países en los que los ordenadores de varias compañías de seguros se encuentren interconectados con los de los servicios centrales del estado civil. Puede suceder incluso que un comerciante privado de automóviles sea relacionado por un terminal con las series numéricas de la matrícula del coche o que una administración estatal utilice el fichero de una sociedad privada de informaciones sobre solvencia. Desde 1974, la información almacenada en ordenador ha sido asimilada a los documentos tradicionales de los servicios públicos.

La comunicación entre los diversos ficheros nominativos se ve facilitada por la existencia de un número personal de identificación. Este número, único para cada ciudadano, creado en 1946, ha sido utilizado en los servicios de estado civil mucho antes de la puesta en servicio de ordenadores en la administración. Entra en la mayoría de los ficheros nominativos suecos, tanto públicos como privados. Suecia fue la primera nación europea que creó una Oficina de estadísticas a nivel central (en 1756); también fue el primer país que hizo posible una centralización, bajo una sola cifra, de todas las informaciones relativas al individuo.

Si por una parte la informática permite una cierta transparencia de los individuos frente al Estado, por otra ella misma también debe ser transparente respecto a los individuos. La ley sobre la informática (1973, completada en 1982), primera norma legal de estas características en un país occidental, ha creado sobre todo una Inspección de la Informática encargada de autorizar los ficheros nominativos,

asegurar la vigilancia de estos ficheros y atender las quejas sobre estas cuestiones. En concreto, la autorización de creación de fichero, casi automático en general, es mucho más difícil de obtener cuando el fichero debe contener informaciones consideradas como “privadas”. Entran en esta categoría los datos de los servicios médicos y sanitarios, las “intervenciones de oficio” de los poderes públicos en el terreno social, los ficheros de delincuencia o los ficheros nominativos de la Seguridad Social y de la Defensa Nacional, etc. Sólo están autorizados a recolectar y detentar estas informaciones servicios públicos que deben atenerse al tenor de un texto legislativo o de un reglamento. Finalmente, toda persona que figure en un fichero tiene derecho a obtener una vez al año y en el momento en el que le convenga una trascripción de las informaciones que le atañen.

Esta informatización de la sociedad puede ser percibida como un instrumento muy eficaz (incluso peligroso) de control social. De hecho, muchos observadores han visto en este fenómeno la confirmación de una evolución hacia el Estado policial que manipula en la sombra todas las esferas de lo “privado” (desde la salud a las rentas y la situación profesional, etc.). Es interesante señalar sin embargo que esta informatización apenas promueve algún movimiento de protesta en Suecia; todo el mundo está convencido (quizá equivocándose) de que nunca será utilizada contra el ciudadano, sino que, muy al contrario, redundará en su beneficio. En todo caso, este consenso revela una profunda relación de confianza respecto al Estado (o respecto a toda la comunidad que gestiona a fondo esta situación): en la mente de los suecos, todo el sistema (desde el individuo privado hasta las administraciones públicas) está integrado en una misma moral colectiva y obedece consecuentemente a los mismos imperativos.

Una “sociedad de rostros”

Es necesario no obstante guardarse de una visión simplista haciendo de la sociedad sueca un mundo orwelliano, un universo de estadísticas deshumanizadas. Paradójicamente, esta sociedad de individuos fichados, catalogados, numerados, es también, y mucho más que Francia, una sociedad de rostros. No hay ningún periódico que no publique todos los días media página larga de fotos de lectores el día de su cumpleaños. El de su matrimonio o el de su fallecimiento.

La “agenda mundana” ocupa al menos una página, en la que sorprende la ausencia de discriminación social. Las rúbricas necrológicas recuerdan tanto la carrera de M. Andersson, *Verkställande direktör* (jefe de empresa) como la de M. Svensson, *Taxichaufför* (conductor de taxi).

Finalmente, los cumpleaños, y especialmente el que conmemora el medio siglo —muy importante en Suecia—, dan lugar habitualmente a varias líneas en los diarios (y por otra parte a algunos días de vacaciones). Esta mezcla de sociedad moderna

informatizada y de prácticas antiguas siempre muy vivas constituye una de las especialidades más originales y desconocidas de la sociedad sueca.

“Ombudsman” y grandes encuestas públicas

En materia de decisiones colectivas, la transparencia es también un imperativo riguroso. Una institución como el *ombudsman* es muy conocida en el extranjero. El *ombudsman* parlamentario, que es el más antiguo (data de 1809), tiene como función resolver los litigios relativos a la delimitación de las fronteras entre lo privado y lo público (sobre todo preservar el “derecho al secreto” de los individuos), recibir quejas, sancionar las infracciones de las obligaciones legales… o simplemente aconsejar a los funcionarios. Menos conocido quizá, pero igualmente importante, es el procedimiento de grandes encuestas públicas. Práctica ya antigua, estas encuestas que preceden a todas las leyes son realizadas por comités en los que colaboran personalidades de los diferentes partidos políticos, representantes de importantes grupos de presión y expertos diversos (economistas, sociólogos, etc.). Después de sondeos, tras haber escuchado a los interesados o incluso haber realizado una encuesta sobre el terreno, las conclusiones son transmitidas, para su examen, a los servicios de legislación de los ministerios afectados, que son invitados a transmitir su opinión sobre las medidas propuestas. Además, todo ciudadano está en su derecho de someter al ministerio su punto de vista sobre las conclusiones de la encuesta. De este modo, los temas más “privados”, tales como la homosexualidad, la prostitución, la violencia, etc., son objeto de grandes debates públicos, como también pueden serlo la estabilización de los precios, el vídeo, el libro de salmos sueco e incluso la política energética.

Este procedimiento específico de Suecia juega un papel esencial en la elaboración de decisiones políticas y en el establecimiento de un consenso general sobre el asunto debatido. Su misma existencia muestra por una parte cómo los temas aparentemente más “privados” son tomados en cuenta por las instituciones, y, por otra, cómo, en los diferentes eslabones de la cadena decisional, pueden intervenir prácticamente todos los individuos. Resume así los dos imperativos principales de la ética colectiva: transparencia de los procesos de decisión y realización de un consenso sobre las medidas adoptadas.

Una Iglesia de Estado

Casi nadie sabe que la Iglesia sueca es una Iglesia de Estado y el luteranismo religión de Estado. Sólo a partir de 1523, fecha del advenimiento de la Reforma, la Iglesia empezó a funcionar como una institución integrada en el aparato del Estado. La Iglesia desempeñó en Suecia un papel de instrumento de unificación política, pues la participación en los oficios divinos era considerada como una obligación cívica. La

fuerza de los vínculos que unían a la Iglesia de Suecia con el Estado queda ilustrada por el hecho de que sólo a partir del año 1860 se autorizara a los suecos a abandonar la Iglesia. Pero entonces hacía falta que se hiciesen miembros de otra comunidad cristiana. Esta condición fue levantada en 1951. No obstante, todo niño nacido ciudadano sueco se convierte automáticamente en miembro de la Iglesia sueca si el padre o la madre lo es. De este modo, un 95% de la población sueca forma parte de la Iglesia sueca.

Suecia es, pues, uno de los estados más oficialmente cristianos y más secularizados. La Iglesia está en manos del Estado, que nombra a los obispos y a una parte del clero, decide sobre su salario y recauda los impuestos religiosos. Inversamente, la Iglesia se ocupa de llevar los registros del estado civil, de la gestión de los cementerios, etc. De este modo, cualquier ciudadano sueco está inscrito en alguna parroquia. Del mismo modo, el pastor que casa religiosamente a ese ciudadano es también oficial del estado civil; por ello, un matrimonio religioso puede hacer las veces de matrimonio civil.

El carácter institucional que presenta la Iglesia a los ojos de la población encuentra igualmente su expresión en la participación del público en las ceremonias religiosas que organiza. Así, alrededor del 65% de las parejas se casan religiosamente. Más del 80% de los niños son bautizados y reciben la confirmación en el seno de la Iglesia de Suecia. Finalmente, un determinado número de miembros de la Iglesia estatal pertenecen al mismo tiempo a una de las Iglesias protestantes “libres”, o disidentes, que encuentran su origen en el ala evangélica luterana del movimiento del despertar religioso *(Vackelse rörelser),* particularmente activo a comienzos del siglo XX. En total, las Iglesias libres de Suecia reúnen proporcionalmente más fieles que las de los demás países nórdicos.

Esta presencia formal del aparato eclesiástico no basta de ningún modo para ocultar la clara pérdida de favor que la religión ha experimentado en Suecia. Menos del 20% de las personas preguntadas se declaran practicantes. Por el contrario, la inquietud casi metafísica, sorda y tenaz, es un componente profundo del temperamento sueco. Quizá el infierno no exista a los ojos de los suecos; pero lo sobrenatural por supuesto que sí. Para convencerse de ello no hay más que echar un vistazo a las fiestas medio paganas medio religiosas que pueblan el calendario sueco, o con recordar la importancia, en el folklore, la literatura, o también el cine, del universo de lo fantástico y de los duendes. Baste considerar a un escritor tan profundamente sueco como Pär Lagerkvist, autor de *Barrabás,* o de *La muerte de Ahasvérus*, cuya obra es una larga y dolorosa pregunta religiosa. André Gide, otra conciencia atormentada, escribía a propósito de *Barrabás* que Lagerkvist ha realizado “la hazaña de haberse mantenido sin desfallecimiento sobre esta cuerda floja tendida a través de las tinieblas entre el mundo real y el mundo de la Fe”.

Así real y espiritual han podido conciliarse de manera más firme de lo que parece. La moral colectiva y religiosa del pasado inmediato se ha transformado en una moral

que no ha dejado de ser colectiva pero que se ha secularizado, mientras que la literatura y el cine continúan siendo el eco de ese mundo espiritual, angustia metafísica y tenaz culpabilidad que marcan tan fuertemente el imaginario sueco.

La familia "desprivatizada"

La apertura de la esfera privada a lo público puede verse claramente en la evolución de la estructura familiar. Que las "funciones" antaño destinadas a la familia hayan sido asumidas por el Estado o por la colectividad no es sin embargo un hecho nuevo en nuestras sociedades modernas. Pero esta "desprivatización" de la esfera familiar reviste en Suecia un aspecto bastante peculiar. No solamente se trata de intervenir en el espacio privado, sino sobre todo de hacerlo totalmente de transparente, de levantar el "secreto", es decir, de saber lo que ocurre en él. De este modo, la administración sueca efectúa una investigación sistemática sobre la paternidad cada vez que recibe una petición de ayuda de una madre soltera o divorciada, siempre también que existe una duda sobre la paternidad del niño. Todo hombre que, según declaración de la mujer o de sus amigos, parece haber tenido relaciones íntimas con la madre, tiene la obligación de comparecer en la investigación sobre la paternidad. Aquel o aquellos que se presume padres, en caso de litigio, deben someterse a un análisis de sangre. Si es preciso, el tribunal resuelve. Cuando la paternidad ha quedado establecida, el padre debe garantizar al niño una pensión alimenticia y de mantenimiento.

La justificación de un procedimiento de esta naturaleza no es tanto económica como ética: todo niño tiene el derecho a conocer a su verdadero padre. Evidentemente, la aplicación práctica de este principio no se produce sin paradojas. Una mujer sola que desea un hijo a toda costa, por ejemplo, sin que intervenga después el padre, verá cómo se la priva de la ayuda social si se opone a esta investigación obligatoria de paternidad. Y ello es así porque si la mujer tiene derecho a disponer de su propio cuerpo, como testimonia la ley de 1975 sobre el aborto, la ley en cambio no le reconoce la facultad de "engendrar sin dar el apellido del padre del niño". De este modo, el derecho del niño prima sobre cualquier otra consideración; e incluso si la mujer rechaza la ayuda social, se pondrán en marcha todos los medios (¡incluso el tribunal!) para obligarla a decir quién es el padre, pues se piensa que en ese caso se trata de una pregunta fundamental que el hijo continuará planteando el resto de sus días. No hay, pues, secreto de paternidad. La filiación también debe ser transparente y claramente establecida. La noción de legitimidad no desempeña ningún papel en la familia, y la institución del matrimonio descansa sobre la publicidad de la información, que es sancionada por la ley.

La nueva legislación sueca sobre la inseminación artificial descansa también sobre esta exigencia absoluta de transparencia. Como subraya Göron Ewerlöf, juez y secretario de la Comisión sobre inseminación artificial: "Se espera que las

inseminaciones artificiales sean más francas y abiertas de lo que han sido hasta el momento presente. El objetivo debe consistir en actuar de tal modo que haber nacido por inseminación artificial no sea considerado como algo inconcebible, y que esta situación sea plenamente asimilable, por ejemplo, a la de los hijos adoptivos. Por lo que respecta a los hijos adoptivos, se ha abandonado desde hace mucho en Suecia el secreto y los tapujos de otros tiempos. Según los especialistas de la adopción, ello ha contribuido a que los hijos adoptados sean más felices". De este modo, Suecia es el primer país del mundo que ha promulgado (el 1.º de marzo de 1985) una legislación de conjunto sobre la inseminación artificial. Hasta entonces las inseminaciones artificiales con donantes estaban rodeadas —en todo lo que era posible— del mayor secreto; además, todas las informaciones sobre el donante generalmente se mantenían ocultas (cuando no eran destruidas). La innovación importante de la nueva ley —y que ilustra perfectamente por lo demás el modelo social del antisecreto— es el levantamiento del anonimato de los donantes. De este modo, todo niño tiene el derecho de saber quién es su padre biológico, e incluso el de conocer todos los datos registrados sobre este punto en el hospital. Hasta ahora los esfuerzos habían tendido a evitar que el niño supiese cómo había sido concebido. Hoy en día ocurre lo contrario: se trata ante todo de preservar el interés del niño y consecuentemente no impedirle conocer los datos disponibles sobre la identidad de su padre biológico. La Comisión subraya además que es importante que los padres adopten una actitud franca frente al niño. Recomienda sobre todo (incluso si la ley no obliga a ello) que, llegado el momento, se diga al niño cómo fue concebido. Una vez más se toma en cuenta el interés del niño en la decisión de no permitir la inseminación artificial más que a parejas casadas o que cohabitan bajo formas maritales. La inseminación artificial no se autoriza a las mujeres solas o que viven en una pareja lesbiana. Así se mantiene, en un país en el que sin embargo las familias monoparentales se multiplican, la referencia a una estructura clásica con padre y madre; estudios psicológicos y psiquiátricos diversos explican este hecho. Se trata en definitiva de asegurar ante todo el desarrollo óptimo del niño. El caso de adopción todavía es más restrictivo puesto que, en la mayoría de los supuestos, sólo se autoriza a las parejas casadas.

El niño, ciudadano de pleno derecho

Muy revelador también de la cultura y de la ética suecas es el estatuto que se concede al niño. En Suecia, el niño es considerado a la vez como un ciudadano de pleno derecho y como un individuo sin defensa que debe ser protegido casi al mismo título que las demás minorías: lapones, emigrantes, etc. La evolución más clara hacia una "desprivatización" de la familia se manifiesta en la existencia de un estatuto del niño, único en el mundo. Desde 1973 existe un *ombudsman* para la infancia, que desempeña el papel de "portavoz" de los niños y cuya función es sensibilizar e iluminar a la opinión pública sobre todas las cuestiones relativas a las necesidades y

derechos de los niños. La ley no reconoce al *ombudsman* el derecho a intervenir en los casos concretos; puede por el contrario presionar a los servicios públicos y a los representantes políticos, proponer acciones susceptibles de mejorar la condición infantil, responsabilizar a los adultos frente a los niños, finalmente, mediante una asistencia telefónica permanente, aportar ayuda y apoyo individuales a los niños en situación de desamparo. Vemos, pues, que la sociedad sueca reconoce al niño (al mismo título que a la mujer de no hace mucho, al emigrante, o a cualquier otra minoría) derechos específicos que una institución *ad hoc* se encarga de defender: la doble finalidad que se persigue es favorecer una integración más armónica del niño en la sociedad y respetar su individualidad.

La misma ética prevalece en relación al niño emigrante. Así éste tiene el derecho a una enseñanza en su lengua materna. A partir de 1979, el Estado concede incluso créditos a todos los niños comprendidos entre los cinco y seis años de los servicios preescolares municipales para que puedan practicar su lengua de origen, y, por otra parte, cada vez son más las guarderías que reparten a los niños por grupos lingüísticos homogéneos. Así los hijos de emigrantes tienen todos los medios para desarrollar su lengua materna y conservar la propia cultura, y pueden adquirir un bilingüismo activo. Aquí también, la voluntad de integración sólo se concibe en el respeto a la identidad cultural de origen.

No obstante, es preciso reconocer que los resultados no siempre están a la altura de las ambiciones. Muchos niños se integran mal en una u otra de las dos culturas y hablan mal las dos lenguas. A pesar de los numerosos derechos de que disfruta el emigrante (derecho a elegir y ser elegido en las elecciones municipales y cantonales, dispersión de las viviendas para favorecer la integración, cursos gratuitos de sueco, idénticas ventajas sociales que los nacionales, etc.), la sociedad sueca no consigue constituir un *melting-pot* al estilo americano.

Azotaina prohibida

La autonomía del niño en relación a las instancias familiares, incluso parentales, tiene otras de sus expresiones en la ley sobre la prohibición de castigos corporales. En efecto, a partir de julio de 1979, la legislación sueca que regula las relaciones paternofiliales (el Código de filiación) prohíbe cualquier forma de castigo corporal (azotaina incluida) así como los castigos morales o “tratos vejatorios” (ejemplos citados por la ley: encerrar a un niño en un cuarto oscuro, amenazarle o asustarle, tratarle despectivamente, ridiculizarle abiertamente). Es cierto que la prohibición no ha venido acompañada (salvo en caso de lesiones) de disposiciones penales específicas. No obstante, todo niño puede presentar una denuncia por haber sido golpeado, y el autor de las sevicias evidentemente no puede pretender que creía tener el derecho a infligir una azotaina al niño: este derecho de la autoridad paterna, antaño

“privado”, incluso oculto y simbólico en cierto sentido, a partir de ahora ha dejado de existir.

La esfera política, en formas diversas, controla así cada vez más el espacio que antes era privado. La familia ya no tiene la responsabilidad exclusiva del niño. No le corresponde a ella definir sus derechos, sino al conjunto de la colectividad, ya sea bajo la forma de leyes o de protección social.

El niño sale así del espacio privado y cada vez se socializa más fuera del contexto familiar. La relación paternofilial deja de pertenecer exclusivamente a la vida privada para pasar a ser gestionada por el “público”. A partir de ahora, la sociedad es responsable de *todos* los niños.

Este estado de espíritu queda por otra parte ilustrado por la reforma introducida en 1980 bajo la denominación de “educación de los padres”. Esta reforma propone de manera facultativa a todos los futuros padres tomar parte en grupos de diálogo y de formación durante el embarazo y el año siguiente al nacimiento del niño. (Quienes participan en los grupos de padres durante las horas de trabajo tienen derecho a una indemnización a título de seguro de padres.) Los objetivos de la “formación parental” son “contribuir a la mejora de la situación de los niños y de las familias en la sociedad”: “La colectividad y sus instituciones no deben cargar sobre sus espaldas con la responsabilidad de los niños, sino esforzarse en dar a los padres los medios para que puedan cumplir su tarea”. Es interesante señalar que esta formación parental, que reúne a grupos de padres y se desarrolla la mayor parte del tiempo fuera del domicilio, privilegia allí donde tiene lugar una experiencia comunitaria. La educación de los padres es en este sentido una forma de educación colectiva que solidariza de este modo a individuos que viven la misma experiencia. A menudo se prolonga mediante la integración más activa del individuo en un grupo; y, de hecho, la mayoría de quienes empiezan a participar en un grupo del centro de protección maternal continúan después en el centro de protección infantil y así sucesivamente.

Las nuevas reformas sociales contribuyen así a reforzar este carácter ante todo comunitario de la sociedad sueca privilegiando todo lo que integra al individuo o al núcleo familiar al grupo, a la sociedad.

El niño sueco, considerado como ciudadano de pleno derecho, debe tener la facultad jurídica, desde el momento en que su edad y desarrollo lo permitan, de actuar sobre su propia situación. Este principio se aplica en concreto a los litigios resultantes de un divorcio. Así, el niño debe poder ser parte en las instancias judiciales relativas a la guarda y derecho de visita y alojamiento, y tener la posibilidad de obtener una ayuda jurídica. Igualmente, debe ser representado en su actuación ante la justicia por un mandatario para niños designado al efecto por el tribunal. Finalmente, en caso de separación, podrá incluso decidir con cuál de los padres desea permanecer, sin perjuicio de oponerse al acuerdo amistoso concertado por sus padres (sin que no obstante tenga que volver a plantearse el derecho a visita).

En pocas palabras, su opinión merece ser expresada y defendida exactamente al mismo título que la de cualquier otro ciudadano.

Fin de los secretos de alcoba

Si, como hemos visto, la vida familiar se abre ampliamente al público, lo mismo se puede decir en relación a la vida conyugal. Así, ya en 1965, las sevicias sexuales (por ejemplo, la violación) cometidas en el matrimonio están sujetas a persecución penal. Igualmente, las mujeres que son pegadas ya no tienen necesidad de querellarse personalmente contra su marido o su concubino; la declaración de un tercero basta para poner en marcha el aparato judicial. Es evidente que en Suecia la homosexualidad ya no es considerada como una perversión (las sanciones penales fueron abolidas a partir de 1944). En 1970, como consecuencia de la gran corriente a favor de la liberación de las costumbres, grupos de homosexuales fundan una Organización nacional para la defensa de la igualdad de los derechos sexuales (RFSL). En 1980, el Gobierno impulsa una gran encuesta nacional con vistas a reformar la legislación relativa a los homosexuales e impedir cualquier discriminación. El comité de encuesta no solamente propone una serie de leyes que garanticen la igualdad total entre heterosexuales y homosexuales, sino también un apoyo activo a la cultura y a las organizaciones homosexuales; también se evoca en este comité la posibilidad de una cohabitación institucionalizada de las parejas homosexuales que confiera las mismas ventajas que el matrimonio. Es interesante señalar que esta innovación en las costumbres emana de las mismas instituciones (en este caso de la encuesta gubernamental). Paradójicamente, esta iniciativa fue vivamente contestada por algunos grupos de lesbianas, que consideraban que se intentaba recuperar a las lesbianas para una institución familiar caída en desuso que no había ninguna razón para privilegiar. Las nuevas reivindicaciones se concretaron en que la ley se dirigiese no a las parejas, homosexuales o heterosexuales, sino a los individuos, independientemente de sus relaciones. Finalmente, las leyes suecas continúan negando la legitimidad del matrimonio entre homosexuales.

Sexualidad

Mucho antes de la “revolución sexual” de los años sesenta y setenta, la aparición de la educación sexual había abierto brecha en el carácter totalmente privado de la sexualidad. En efecto, en 1933 se fundó la Asociación nacional para la información sexual (RFSU), sociedad de finalidad no lucrativa que quiere “promover una sociedad sin prejuicios, tolerante y abierta a los problemas de la sexualidad y de la vida en pareja”. La primera preocupación no era tanto liberalizar la sexualidad como luchar contra las enfermedades venéreas y los abortos. No obstante, a partir de este momento, el énfasis puesto sobre la información sexual trajo consigo el

levantamiento progresivo de los tabúes. En 1938, una nueva ley sobre la contracepción y el aborto abolía la prohibición que, desde 1910, penalizó la propaganda y venta de medios anticonceptivos. Las disposiciones legales relativas al aborto fueron también modificadas. En 1942, se recomienda la educación sexual en el colegio y, en 1955, se hace obligatoria. Ni que decir tiene que las directivas escolares son en un primer momento relativamente conservadoras (la relación sexual tenía como única finalidad la procreación en el marco del matrimonio). Sin embargo, muy pronto en las clases, a partir de los siete años, empieza a estudiarse decididamente la sexualidad —o, como decían los titulares de *Le Monde* de diciembre de 1973, “la vida en pareja”—. La enseñanza subraya que “el acto de amor debe estar fundado sobre sentimientos afectivos recíprocos y sobre el respeto mutuo”; no aborda sin embargo cuestiones tan secretas como “el onanismo, la frigidez y la homosexualidad”. ¡La corriente no se detiene! En una fecha tan temprana como 1946 la ley obliga a las farmacias a poseer un almacenamiento de anticonceptivos. Más tarde, en 1959, se autoriza la venta de anticonceptivos fuera de las farmacias: la sexualidad sale a la plaza pública, en el sentido literal de la expresión. Finalmente, a partir de 1964, la publicidad a favor de los medios anticonceptivos (patrocinada por la Asociación para la información sexual, RFSU) invade los periódicos y los folletos publicitarios. En un primer momento esta publicidad pretende ser informativa, incluso técnica, pero a menudo adopta un tono distendido y atrayente. Y ello es así porque se persigue una doble finalidad: por supuesto informar, pero también vender. De hecho, el sexo va a dejar de estar exclusivamente circunscrito al campo de los preservativos y de los paños higiénicos para servir de apoyo a toda suerte de reclamos para productos de consumo.

Levantamiento de la censura

Esta desmitificación de la sexualidad, dictada en un primer momento por la preocupación de eliminar la enfermedad, la miseria y la ignorancia, se vio acompañada en los años sesenta por un debate sobre la censura. A partir de 1957, Suecia exporta la película *Hon dansade en sommar* (“Sólo bailó un verano”), en la cual el abrazo entre Folke Sunquist y Ulla Jacobsson, desnudos hasta la cintura, provocó un éxito considerado “escandaloso” para la época. La película contribuyó a cimentar la fama de Suecia en materia de libertad sexual. En 1963, la Oficina de censura da el visto bueno a *El silencio* de Ingmar Bergman, a pesar de sus numerosas audacias; pero la película *491*, de Vilgot Sjöman, sólo se proyecta en las pantallas después de la supresión de una escena en la que unos jóvenes obligan a una mujer a tener relaciones sexuales con un perro. Sin embargo, esta censura suscitaría un debate apasionado a resultas del cual se decidió autorizar la película en su totalidad (1964). Hacia 1965, se empieza a mostrar en la pantalla escenas de homosexualidad. Finalmente, la película del mismo Sjöman, *Soy curiosa* hizo caer sin duda los últimos

tabúes sexuales en el cine. Esta película provocó una polémica que desembocó en su prohibición para los niños; pero no fue censurada. A partir de este momento, se crearon diferentes comisiones de estudio para modificar una legislación que se consideraba obsoleta. Se difundieron películas de información sexual —tal es el caso de *El lenguaje del amor*, que abordaba el tema del placer sexual de la mujer—; después, en 1971, *Más sobre el lenguaje del amor*, que trataba, entre otras, la cuestión de la homosexualidad masculina o de la sexualidad de los disminuidos físicos. Finalmente, la censura cinematográfica se abole definitivamente (salvo para las escenas excesivamente violentas) ese mismo año.

La pornografía

La pornografía es a la revolución sexual de los años setenta lo que la educación sexual fue a las transformaciones de los años 1940-1950. Constituye quizá la manifestación más inmediata de la sexualidad, puesto que, a diferencia del erotismo, no establece mediación entre el espectador y el objeto de su deseo. Nada es sugerido, tampoco desvelado; todo es exhibido. Es interesante señalar a este respecto que, en la literatura sueca, no existe prácticamente novela erótica, una *Justine* o una *Historia de O*; no hay un equivalente a las obras de Bataille, del marqués de Sade, ni siquiera algo que se parezca al Diderot de los *Dijes indiscretos*. La única literatura ligera y libertina data del siglo XVIII, cuando Suecia era la "Francia del Norte". Salvo esta excepción, la literatura sueca —en particular en el campo del sexo— no cultiva la litote, el sobrentendido, el contenido latente o implícito; es ya abiertamente pornográfica, ya resueltamente educativa. Así, la pornografía representa una determinada decadencia de lo imaginario fantasmagórico y de la evocación metafórica del cuerpo. El fantasma pertenecía al mundo del secreto y de lo posible; su representación real *(live shows)* o iconográfica disuelve cualquier mediación, cualquier imaginario y, en última instancia, cualquier transgresión. Sin duda es ésta la razón que explica que la literatura pornográfica parezca tan repetitiva y anónima. Los manuales de educación sexual muestran el funcionamiento técnico de la sexualidad; las revistas pornográficas muestran a fondo lo mismo añadiendo algunas variaciones pseudoperversas.

El derecho al placer

Así, la revolución sexual barre aparentemente los últimos tabúes. Después del derecho a la información sexual, se ha proclamado el derecho al placer sexual. Esta proclamación se quiere sin exclusiva, igualdad obliga: desde la homosexualidad a la zoofilia, pasando por el *voyeurisme*, todas las actitudes sexuales son igualmente legítimas. En el plano legal, la noción misma de "atentado a las buenas costumbres" desaparece y es reemplazada por la de "delito sexual". No obstante, el reflujo no se

hará esperar. Y es que la liberación sexual de los años sesenta y setenta, si la analizamos bien, es en parte ficticia; ha levantado las prohibiciones formales, pero no por ello ha modificado en profundidad los esquemas tradicionales. Tal es en todo caso la tesis defendida por las feministas suecas que, en concreto, han denunciado vivamente la manera de ilustrar las relaciones hombre-mujer en la literatura pornográfica. Sobre esto merece citarse una anécdota. En 1964, se crea la revista *Expédition 66* que pretende ser el equivalente femenino de *Playboy*, y ofrece a sus lectoras algunos modelos machos. De hecho, la revista desaparecerá rapidísimamente, falta de lectoras, pero sobre todo falta de… modelos (Nina Estin, la redactora, por una honestidad muy sueca, no quiso sacarlos de los archivos de revistas homosexuales). A partir de entonces la pornografía sólo se orientará hacia una clientela esencialmente masculina.

La prostitución

Una excelente ilustración de este reflujo, y sobre todo del papel que ha jugado en él el funcionamiento de las instituciones, nos lo proporciona la prostitución. De manera quizá paradójica, a comienzos de los años setenta —es decir, en el momento mismo en el que el sexo deja de constituir, al menos aparentemente, una transgresión — se produce en Suecia un aumento muy claro de la prostitución: en la cresta de la ola (años 1970-1972), sólo en la zona de Estocolmo, se contabilizaron más de un centenar de “institutos de masaje” o de “talleres para posar”. Simultáneamente, se multiplican los alegatos en favor de una prostitución más libre y menos disimulada. En 1965, J. Erikson preconiza una socialización de la prostitución, incluso que sea cubierta por la Seguridad Social.

En 1976, se crea una comisión para el estudio de la prostitución, y, a partir de 1980, se elabora un proyecto más preciso de reinserción de las prostitutas. El informe, extremadamente detallado —analizaba todos los niveles de la prostitución (la prostituta, el cliente, el chulo)—, suscitó una polémica entre los partidarios de la represión de la prostitución (los movimientos de mujeres sobre todo) y quienes temían que una criminalización de la prostitución, lejos de hacerla desaparecer, la volvería incontrolable, sobre porque se haría clandestina. El informe mostraba en su mayoría que en Suecia la prostitución se encontraba especialmente vinculada con la droga: por ello, quienes defendían la prostitución durante los años sesenta comienzan hoy en día a poner en duda su carácter “liberador”. Finalmente, subrayaba que la prostitución funcionaba claramente como medio de satisfacer exclusivamente la sexualidad masculina: la revolución de los años sesenta y setenta también había fracasado aquí en su intento de “liberar” realmente a la mujer…

A resultas de este informe se adoptaron una serie de medidas legislativas de carácter restrictivo. Los nuevos textos, si no llegan a castigar al cliente (salvo en el caso de relación sexual con menor), permiten por el contrario condenar por

proxenetismo a todo propietario de locales que sirvan a la prostitución. Estos textos, junto con una acción eficaz de reinserción social de las prostitutas, provocaron una clara regresión de la prostitución a partir de 1980. Igualmente se reprimió la asociación de la violencia con el sexo, frecuente en las publicaciones pornográficas. Finalmente, en 1982, se prohíben los *live shows*; la comisión de estudio, constatando que la clientela estaba formada mayoritariamente por hombres maduros y, en particular, por hombres de negocios extranjeros, concluyó que “no se trataba de un patrimonio cultural sueco que importase realmente preservar”. Fin, pues, de una especialidad sueca de fama mundial… De hecho, hoy en día todo el vendaval pornográfico de los años sesenta y setenta, si no se ha extinguido, al menos sí se ha analizado; el debate que en esta época suscitó el sexo hoy se concentra sobre la violencia en cualquiera de sus formas (violencia sexual incluida)…

Las facetas de lo privado

En esta sociedad tan próxima a un ideal de transparencia, continúan existiendo sin embargo algunas opacidades. La sociedad sueca tiene sus prohibiciones que, por ser poco numerosas, no por ello son menos severamente protegidas. Así, la prohibición de la violencia uniformemente condenada, perseguida por todas partes y sin embargo presente; así sobre todo la prohibición del alcoholismo, quizá el campo en el que el consenso es más frágil y el control social más contestado. Por otra parte, algunos espacios celosamente guardados escapan a la apertura: estos lugares de lo privado son geográficos —la casa, el barco, la isla— o, a menudo, imaginarios, poéticos.

Violencia

En la “sociedad acolchada” sueca, la violencia, si no es significativamente más frecuente que en otras partes (ligeramente inferior en Francia por ejemplo), tiene sin embargo un mayor impacto social. De ahí el encarnizamiento con que se acosa cualquiera de sus manifestaciones: desde la más privada (prohibición de la azotaina) hasta la más insignificante (así, desde 1979, Suecia prohíbe la venta de juguetes bélicos). En 1978, una exposición que llevaba el nombre de “La violencia llama a la violencia” mostraba desordenadamente dibujos animados denominados violentos, estimaciones del número de niños que cada año morían en accidentes de automóvil, estadísticas sobre el fenómeno de la droga, etc. Se trata en efecto no solamente de prohibir la violencia, sino también de prevenirla; y el Estado considera a la violencia abierta y pública como la consecuencia de las violencias del espacio privado —ya sean éstas parentales o lúdicas—. Más profundamente, la violencia, ya sea interna o externa, privada o pública, representa una amenaza para el orden y el consenso: de hecho, constituye uno de los últimos espacios que en la sociedad sueca escapan al control.

Alcoholismo

Otro espacio incontrolado es el alcoholismo. Beber alcohol no es en Suecia un acto anodino. Un sentimiento tenaz de culpabilidad pesa sobre quien bebe; no ya sobre el borracho inveterado, sino sobre el sueco medio, que hace cola en el *Systembolaget* (el gran almacén estatal de vinos y bebidas alcohólicas) evitando reconocer en él a sus vecinos, y que sale de allí con algunas botellas cuidadosamente disimuladas en su embalaje, un poco como, en Francia, monsieur Dupont saldría de un *sex-shop*. Beber en Suecia es un acto tabú en el plano público; oficialmente, se hace el elogio de la templanza, la borrachera está condenada al desprecio público y la reglamentación es muy restrictiva en materia de venta de alcohol. Por ello, en Suecia, en los lugares públicos, sólo se bebe en raras ocasiones: no solamente a causa de la carestía del alcohol, sino sobre todo porque en estos establecimientos la colectividad ejerce un control social, una reprobación sorda pero tenaz. De hecho, la bebida sólo es legítima —incluso valorada— en ocasiones muy especiales —en las fiestas por ejemplo (en la noche de San Juan o en la fiesta ritual de los cangrejos en el mes de agosto, etc.)—; por otra parte, entonces se bebe para emborracharse. Según la moral oficial, es absolutamente inconveniente beber en la propia casa, en privado, sin razón “social” —en el fondo, sin que los rituales de la comunicación lo justifiquen—. El aperitivo o el vino tinto cotidiano se convierten en última instancia en actos secretos culpabilizantes y reprensibles.

La extrema severidad de la ley sueca en materia de alcohol (penas muy fuertes por conducir ebrio: se empieza a incurrir en delito a partir de los 0,5 gramos de alcohol en la sangre; prohibición de comprar alcohol antes de los veintiún años, mientras que la mayoría legal se alcanza a los diecinueve, etc.), es imposible de comprender tomando a las estadísticas como único punto de referencia. Por ejemplo, el consumo en Suecia en 1979, calculado en alcohol puro, era de 7,1 litros por habitante adulto contra 17 litros en Francia. Estas cifras sitúan a Suecia en los alrededores del vigésimo quinto puesto mundial en el consumo total de alcohol. Esta severidad sólo es comprensible recurriendo a la historia. Mucho antes del siglo XX, la fabricación y venta de productos alcoholizados estaban sometidas a una reglamentación. Sólo a comienzos del siglo XX los movimientos en favor de la templanza, que dejaron oír su voz con fuerza en el Parlamento, consiguieron que prosperase una ley única en el mundo conocida con el nombre de “sistema Bratt”, que obligaba a todo comprador a presentar una cartilla de racionamiento.

Hoy en día también, la importancia del alcohol en los debates políticos —ningún problema desencadena tantas pasiones— se explica ampliamente por la influencia de los miembros de las ligas antialcohólicas, proporcionalmente mucho más numerosos en el Parlamento que en la población. No hace tanto tiempo que un parlamentario de cada tres estaba afiliado a una organización de templanza; y tradicionalmente las ligas antialcohólicas son unos fértiles viveros de hombres políticos.

El alcohol se muestra sin embargo como uno de los puntos de ruptura del consenso. Pues la unanimidad alrededor de la reprobación del alcoholismo sólo es aparente: en privado, los suecos transgreden gustosamente la tutela. Como en otros lugares, son muchos quienes gustan presumir de su capacidad de "aguantar" alcohol; y el humor que representa imágenes de borrachos es uno de los temas favoritos de los sainetes televisivos.

Droga

La lucha contra la droga suscita por el contrario un consenso más amplio. Contrariamente a España, Suecia ni siquiera autoriza el consumo de hachís; y, a partir de 1968, la política de lucha contra el abuso de estupefacientes se ha hecho cada vez más estricta. Una de las penas más duras previstas por la legislación sueca (diez años de prisión) castiga la infracción grave de la ley de estupefacientes. Suecia tampoco distingue entre "drogas blandas" y "drogas duras". No obstante, comparada con el alcoholismo, la toxicomanía constituye un problema cuantitativamente limitado.

Violencia, alcoholismo, droga: tales son las principales "desviaciones" en la sociedad sueca. Tales son los últimos reductos que escapan al control de la esfera política, las últimas transgresiones en una sociedad liberada de los tabúes de antaño.

El imaginario

¿Adónde irá el hombre a buscar un refugio privado en esta sociedad tan fuertemente comunitaria, tan controlada por lo "público"? A su casa particular, a su *sommarstuga* de madera, rústica, perdida en el bosque o recostada al borde del agua. La casa individual, como la isla, se constituye en el espacio privado, cerrado y personal por excelencia. E. Monnier, en sus "Notas escandinavas", constataba que "los pueblos más colectivistas —Rusia, Alemania, Suecia— son los pueblos del hábitat solitario". En efecto, el sueño de todo sueco habita en lo más profundo en un sueño individualista expresado por esta llamada a la soledad primitiva, esta llamada a la inmensa naturaleza sueca. La *stuga*, a menudo sin agua corriente y con escasa comodidad, permite encontrar intactos los orígenes rurales de antaño, entrar en íntima comunión con la naturaleza. Así ¡todos los suecos, o casi todos, se guardarán o de evadirse de su país durante los bellos meses de mayo y junio cuando, repentinamente, la naturaleza, que emerge de su interminable letargo invernal, despliega su luz resplandeciente y liberadora, cuando Suecia vuelve a convertirse en el país de las 24 000 islas y de los 96 000 lagos! Así, la casita individual, perdida en el campo o en el bosque, pero también la isla, el archipiélago, el barco de vela (más de 70 000 sólo en la zona de Estocolmo), son los últimos reductos del individualismo en una sociedad por otra parte tan fuertemente comunitaria.

Estos temas del aislamiento, de la naturaleza, del archipiélago, se hallan omnipresentes en la literatura y el cine suecos. Así, la novela *Las gentes de Hemsö* representa un claro en la sombría obra de un Strindberg; la bella película de Gunnel Lindblom *Paraíso de verano* se desarrolla enteramente, y hasta el desenlace dramático, en el marco encantador de una maravillosa casa al borde del agua… Este espacio íntimo, “privado”, refugio real, puede también convertirse en el lugar cerrado, escenario trágico, en el que los individuos tratan desesperadamente de reencontrar una comunicación primitiva, una pureza original. En este encerramiento en un espacio clausurado, tema especialmente desarrollado en la obra cinematográfica de Ingmar Bergman —*Silencio, gritos y susurros*…— se desarrolla también la búsqueda misma de una palabra, de un intercambio que no llega nunca. ¿No expresa el héroe de *Después del ensayo*, director y doble de Ingmar Bergman, la imposible comunicación cuando repite estas palabras: “Distancia y angustia, distancia y aburrimiento…”? Imposible comunicación también de la pareja de *Escenas de un matrimonio*, película que tuvo en Suecia un éxito considerable. Atmósfera acolchada, tensiones ahogadas, en esta relación íntima de pareja se contiene, se silencia la misma violencia. A menudo esto la hace aún más penosa. Las relaciones de pareja evocadas por el cine de Ingmar Bergman o por el teatro de Strindberg están teñidas de la misma dureza, penetradas por este mismo tufo tormentoso… Muy raras veces encontraremos en los sucesos suecos algún crimen pasional (y cuando se produce ocupa la primera plana del periódico). No se grita nunca, apenas se gesticula y las más de las veces las personas prefieren guardar silencio… Curiosamente, en esta sociedad en la que todo se dice en voz alta, donde todos los temas se plantean con una franqueza inesperada, los individuos se sienten molestos conversando entre sí… Si las relaciones profesionales son simples, directas y desprovistas de cualquier jerarquía, si el tuteo está a la orden del día, por el contrario las invitaciones privadas a cenar a menudo se encuentran impregnadas por un envarado formalismo, extremamente puntilloso, que sorprende incesantemente al extranjero que visita Suecia. Por supuesto, todo esto no favorece la conversación… “Misticismo y poesía de hombres solos: parece como si el pueblo sueco —señalaba Emmanuel Mounier— no hubiese alcanzado el estadio de la expresión.” Tal es la vertiente propiamente privada de un yo individual que se manifiesta —lo hemos visto— no tanto en el comportamiento como en el imaginario (sueco o escandinavo).

Sólo a partir de estos presupuestos es necesario preguntar a la sociedad sueca, intentar captar sus paradojas y contradicciones. ¿Cómo si no comprender la coexistencia de un sentimiento tan fuertemente comunitario, tan público, con este individualismo tan furioso, replegado sobre su yo más privado? La soledad del Gran Norte, este mundo de silencio, esta comunicación tan íntima con la naturaleza… he aquí la fuente en la que bebe el individualismo escandinavo. Soledad primitiva, que la comunidad compensa bajo todas sus formas —intensa vida asociativa, círculos de estudio, ceremonial de las fiestas—. Desde las fiestas a las leyes, se trata de romper la

soledad, de dar la palabra a todos, se trata de mantener intacta esta comunidad tradicional, única condición de supervivencia física en el rudo mundo de antaño, de supervivencia moral en el mundo de hoy en día. ¿Cómo comprender si no la increíble popularidad de todas las antiguas fiestas paganas (transmutadas por otra parte en fiestas cristianas), vinculadas las más de las veces a la vida rural? Se celebra la primavera (noche de Valpurgis), el solsticio de invierno (noche de Santa Lucía), la noche San Juan *(Midsommar)* —por sólo citar algunas— en un calendario inamovible… Durante una noche, todos los individuos olvidan jerarquías, clases sociales, diferencias, odios y, en unánimes actos de sociabilidad, recrean así la comunidad de la utopía, perfectamente igualitaria, perfectamente consensual. La señorita Julia de la obra de Strindberg, discute, bebe, se acuesta y hace proyectos de futuro con el criado de su padre… Pero, tras la desbocada noche de *Midsommar* el alba restablece las diferencias, la imposible comunicación, la rebelión. La locura de una noche termina con la muerte… ¿Cómo comprender el imaginario sueco si sólo se ve en él la imposible e insulsa historia de amor entre una pequeña condesa y un criado?

El modelo sueco puede también definirse como el de una sociedad “total” o “totalizante”. Funciona alrededor de una ética comunitaria perfectamente consensual que reposa sobre una exigencia absoluta de transparencia de las relaciones sociales (desde el compañero de la muchacha de los *nattfrieri* al actual derecho del niño a conocer a su padre). Y la vida privada no puede escapar a la ética dominante.

El modelo sueco que une la moral comunitaria de antaño con la moderna ética socialdemócrata puede definirse así como el modelo mismo del antisecreto —pues el único imperativo social es la transparencia—. El secreto se muestra como una amenaza para el orden, para el consenso: de ahí ese empecinamiento en levantarlo.

Grandeza y decadencia de un mito

En los años treinta, el americano Marquis Childs lanza la célebre fórmula: *“Sweden, the middley way”* (la vía intermedia), que da una imagen de Suecia que influirá primero en los americanos y poco después en los franceses. La prosperidad material de Suecia, descrita desde 1928 en términos de “teléfono en todas las habitaciones de hotel, electricidad dispensada con liberalidad, hospitales modélicos, amplias y limpias calles”, así como su organización social casi perfecta, contribuyen a partir de los años treinta a promover la noción de “modelo sueco”. Francia, Inglaterra y otros países se apasionan repentinamente por el caso sueco, tratando desde la preguerra de buscar el secreto de este fulminante éxito material.

Preservada de la Segunda Guerra Mundial, Suecia mantiene intacto su aparato productivo y se muestra a los ojos de la Europa asolada como el país de la utopía

realizada, “los americanos de Europa”. Mucho más. En muchos aspectos, Suecia se convierte en un modelo de organización social más atrayente que los Estados Unidos; porque allí la desigualdad es menos fuerte porque, como nos dice Queffélec en 1948, los suecos “se preguntan sobre todo este bienestar natural”, porque, finalmente, gracias a su “salud moral” el sueco “escapa a las terribles consecuencias de la americanización”. Mounier relata maravillado la reflexión de un interlocutor sueco, sin embargo muy admirador de la civilización americana: “… pero el sueco efectivamente aprecia mucho más al individuo que el americano”. Al modelo americano parece faltarle un alma para llegar a suscitar la adhesión entusiasta que provoca el modelo sueco. En la inmediata posguerra, “el sueco produce la impresión de una vertiginosa anticipación” (*Le Franc-Tireur*, octubre de 1951). Y la prensa francesa contribuye con sus titulares a forjar la imagen de una Suecia ideal: “Suecia, Estado social moderno” (*L’Economie*, 1950); “Aquí nadie tiene hambre, nadie vive en un tugurio” (*Le Matin*, 1948); o también: “Génesis de la armonía social” (*Les Documents-Jeune Patron*, 1946). Al modelo material que fascina a los franceses de la posguerra sucede a partir de entonces el modelo social.

El mito de la sueca

La sueca de los años cuarenta y cincuenta es todavía a los ojos de los franceses “bella, deportiva y sana”. Si “la legendaria libertad de las costumbres escandinavas” existe verdaderamente, “a los ojos del viajero, esta juventud permanece distante, poco expansiva. Las parejas bailan con corrección” (*Action*, septiembre de 1946). O también: “Es muy difícil cortejar a las mujeres de este país, pues os tratan únicamente como camarada” (Louis-Ch. Royer, *Luces del Norte*, 1939, Les Éditions de France). François-Régis Bastide plantea en 1954 en su libro *Suecia* la pregunta: “¿Qué hace falta decir a una muchacha sueca?” y responde: “En cualquier caso, es muy peligroso hablarle de la famosa reputación que gozan en Francia las muchachas suecas. Esto la dejaría fría”. Es necesario que la imagen de la sueca de costumbres relativamente libres esté muy enraizada en el imaginario francés para que los autores que escriben sobre Suecia experimenten hasta tal punto la necesidad de reajustar el mito a la realidad, y esto incluso antes de la famosa “liberación sexual” de los años sesenta. Esta fama está sin duda vinculada a la campaña en favor de la información sexual que, como hemos visto, desde 1933, había levantado en Suecia el tabú de la sexualidad. Suecia es el promotor mismo de la educación sexual en las escuelas y ello a partir de 1942; ningún país llegó tan lejos en la época. Por supuesto, los franceses van a asimilar información sexual y libertad sexual dando de Suecia una imagen de eldorado sexocrático. Hasta tal punto funciona el mito que, en 1962, una americana, Sherri Finkbine, hizo el viaje a Suecia para realizar un aborto médico después de un tratamiento con neurosedina. De hecho, los Finkbine ignoraban que su caso no estaba en absoluto previsto por la legislación sueca; en este campo, Suecia se situaba en

efecto muy por detrás de Japón, Israel y algunos países del Este. Contrariamente al mito forjado a partir de la educación sexual y de la propaganda anticonceptiva, el aborto continúa siendo hasta 1975 una medida excepcional. Los medios de comunicación difunden así la imagen de una Suecia totalmente liberal, y el caso Finkbine muestra cómo el mito funciona…

En 1964, el viaje de Georges Pompidou "a esta extraña monarquía socialista" y la célebre frase en la que define su ideal sociopolítico como "Suecia con un poco más de sol" acentúan la idea del "modelo sueco", que, en los años setenta, alcanzará su apogeo. Suecia está entonces de moda: todo el mundo se refiere a ella en términos de modelo ejemplar. Modelo sociopolítico que describe Jean Parent en su libro *El modelo sueco* (1970). "Suecia, ¿modelo para Francia?" es el titular de un número del periódico *Combat* de octubre de 1969. Por todas partes se exalta y glorifica a Suecia… Después del sueño americano, tras la idealización que algunos hicieron de la URSS.

China popular o Cuba, el "modelo sueco", imagen del justo compromiso, seduce a Europa y a los políticos franceses de la izquierda y la derecha. Suecia se convierte en un tema recurrente tanto de la prensa como de la edición. La "revolución sexual" de los años sesenta refuerza el mito sueco; "El amor en libertad", titular de *L'Express* en 1965; mientras que *Le Crapouillot* dedica un número especial a Suecia. Seghers lanza una serie "Suecia en cuestión" y las ediciones Balland dedican a los países escandinavos una de las obras de su colección "Eros internacional"; Claude Servan-Schreiber va a los escenarios de los hechos en 1972 para realizar una encuesta para *L'Express*. La prensa lo dice, la televisión lo muestra, los libros lo explican: Suecia es el país de la anticipación. Se analiza, se diseca el "caso sueco". A decir verdad, también empiezan a plantearse las preguntas.

El contramito

Alrededor del año 1975 aparecen en la prensa francesa los primeros artículos críticos. Titular de *Le Monde*: "Mujeres no totalmente liberadas", o también "La familia hecha añicos" (1976); R. Huntford instruye un virulento proceso a la Suecia socialdemócrata en su libro *El nuevo totalitarismo* (Fayard, 1975). La derrota en 1976 de los socialdemócratas (después de más de cuarenta y cuatro años en el poder) pone en cuestión la estabilidad del modelo sueco. Desde los "rincones de sombra del modelo sueco" (*Le Monde*, 1976) a los "golfos contra cabezas negras" (*La Croix*, 1977), Suecia a partir de ahora va a convertirse en el modelo pervertido, en una sociedad de fuertes coacciones. Suecia no deja de ser ejemplar, pero ahora se trata de un contraejemplo. Esta sociedad "prodigiosamente permisiva" ha segregado ella misma los mecanismos de su autodestrucción. "Suecia: liberados a la búsqueda del amor", titular de *Le Monde* en 1980; *L'Express* del mismo año afirma: "El espejo sueco, tan admirado en el extranjero, se quiebra, algo se ha atascado en el sistema

más singular del mundo”; *Le Nouvel Observateur* de 1980: “Suecia, ¿la felicidad perdida?”. Racismo, xenofobia, suicidios, alcoholismo… el modelo sueco no ha cumplido sus promesas. El contramodelo se encuentra en su apogeo, incluso si, aquí y allá, subsisten todavía algunas reminiscencias del antiguo paraíso (*cf*. la emisión de FR 3 en 1982 que, por ejemplo, presentaba al socialismo sueco como un régimen idílico). En 1984, la revista *Le Point* realizaba una encuesta entre la elite del futuro: se preguntaba a los alumnos de los mejores colegios qué país respondía mejor a su idea de una buena organización social. A la cabeza de las preferencias se situaba Suiza, después venían los Estados Unidos; Suecia en cambio sólo ocupaba un quinto lugar, *detrás* de Francia. Si el modelo sueco ha perdido su atractivo es porque ha patinado: “Incesantes y maníacos controles fiscales y familiares, al estilo Orwell, controles de las rentas, controles de los individuos, el Estado-providencia, el Estado-injerencia se mete en todo, incluso en la manera como usted educa a sus hijos. Alienta a los hijos a que denuncien a los padres ‘que se desvían’” (Cl. Sarraute). En otras palabras, Francia no ha querido hacer suya esta “revolución de lo privado”. Si el modelo sueco existe todavía, el mito en cualquier caso está completamente muerto.

K. O.

Epílogo

por Gérard Vincent

La relación con el tiempo

El tomo 5 de la *Historia de la vida privada* fue publicado en noviembre de 1987. En doce años, las maneras de “habitar el tiempo” se han transformado mucho. Aunque no hay nada que cambiar en lo que hemos escrito, habría mucho que añadir. Nos conformaremos aquí con cierto número de observaciones e hipótesis que me autorizan unas y otras a utilizar de vez en cuando la primera persona del singular.

¿Qué es el presente?

Siendo preciso hablar del “presente”, yo emplearía esta palabra polisémica en el sentido primero que le da el *Petit Robert*: “Que está en el lugar, el grupo en el que se encuentra la persona que habla o de la que se habla”. En su libro *Habiter le temps*[59], Jean Chesneaux subraya que en el presente nos sentimos atraídos consciente o inconscientemente, habitados, por el peso del pasado y, consciente o inconscientemente, por un proyecto o por proyectos. Destaca la riqueza de la palabra alemana *Zeitlichkeit*, que se puede traducir por “estar en el tiempo”, lo que engloba fijación en la memoria y visión de futuro. Nos informa de la sutileza de la lengua china, que tiene dos palabras: *qiu*, que designa en la vejez lo que se ha dejado atrás, y *lao*, que celebra lo que ha madurado, valorado por la edad[60]. Esta tripartición del presente la hacen explícita todos los que han pensado en la historia; Jean Chesneaux nos ofrece tres ejemplos de ella. Tocqueville: “Si el pasado está separado del porvenir, el espíritu camina en las tinieblas”[61]. Heidegger: “Presente y futuro están unidos por una co-originalidad intrínseca *(Gleichursprünglichkeit)*. Y es su juego de tensiones recíprocas lo que hace lo propio del tiempo, el tiempo auténtico”[62]. Nietzsche: “La palabra del pasado es siempre palabra de oráculo; sólo la entenderéis si sois los constructores del futuro y los conocedores del presente”[63].

¿Qué es la vida privada?

Está la “vida secreta”, de la que he hablado largo y tendido en este libro. Está oculta, por mucho sufrimiento que produzca. Ayer se desvelaba (¿parcialmente?) al confesor, al “director espiritual”, hoy al psicoanalista y al psicoterapeuta. Está la

"vida privada" que se entrega a las miradas de la familia, de los amigos, de los conocidos. Este hombre siente pasión por el juego de ajedrez. Juega con algunos compadres, con su ordenador, inicia a su hijo y triunfa cuando éste es capaz de ganarle. Está después la "vida privada estatuaria", la que el hombre que ha "llegado", el hombre reconocido socialmente —político, actor, deportista— pretende mediatizar. El presidente de la República, Valéry Giscard d'Estaing, se hace fotografiar tocando el acordeón junto a Yvette Horner. "El primer personaje del Estado se ha esforzado mucho por convencer a los demás de que es un hombre como los demás"[64]. Está, en fin, la "vida privada violada" por el sistema mediático para hacer subir el audiómetro: menuda gracia le haría al presidente Clinton el tumulto audiovisual suscitado por su relación con Monica Lewinsky… y algunas otras. El *Petit Robert* define la vida privada de una forma bastante pleonástica: "Disposición particular que hace que cada individuo reaccione de manera personal a la acción de los agentes exteriores". Yo propondría una definición más pedante: "Decisión idiosincrásica de trazar la frontera entre la existencia personal y el entorno social". Sea cual fuere la definición que se elija, todo individuo, sea desconocido o célebre, pretende hacer percibir al otro que es una "persona", "es decir, 'a distancia' de los papeles, los lugares, las funciones sociales. Semejante espera se basa en un modelo identitario que se puede representar así: un círculo exterior, el de las apariencias y los papeles; un círculo interior, el de las profundidades donde reside el verdadero 'yo' (…) existe, pues, un yo 'íntimo' para uno mismo y para los demás, y un yo 'estatutario' igualmente para uno mismo y para los demás"[65].

Desde luego, esta "frontera" varía en función del tiempo y del lugar. El Eterno no está resentido con David por haber enviado a la muerte a Urías, el molesto marido de su amante Betsabé. El Eterno perdonó a Salomón, esposo de la hija del faraón, que se hubiese agotado satisfaciendo a las doscientas mujeres de su harén hasta el punto de descuidar sus obligaciones profesionales como rey de Israel, descuido que ocasionó tras su muerte el cisma de las tribus del norte. Nadie se indignó porque Luis XIV, el rey "muy cristiano", exhibiera a sus amantes y promoviera a cargos importantes a sus hijos adulterinos.

En febrero de 1999 se desarrolla en la Audiencia el proceso de una mutiladora genital y de unas madres que han impuesto la mutilación genital a sus hijas. Pero en las tribus africanas de donde proceden acusadas y demandantes se cree (siempre la creencia contra el saber) que la mujer no mutilada genitalmente es estéril. En el Derecho francés, la mutilación genital femenina es un delito. En anteriores procesos por el mismo motivo inculpatorio las audiencias se han mostrado siempre comprensivas. Esperemos que las madres africanas acepten someterse al Derecho de su país de acogida.

Las innovaciones

El teléfono móvil

Con el contestador automático y el detector de llamadas (visualización del número de teléfono del que llama), el teléfono tradicional había anunciado y preparado la triunfal irrupción del teléfono móvil. El 24 de agosto de 1854, Charles Bourseul escribió en *L'Illustration*:

> Imaginad que se habla junto a una placa móvil lo suficientemente flexible como para no perderse ninguna de las vibraciones producidas por la voz (…) podríais tener a distancia otra placa que ejecutara al mismo tiempo exactamente las mismas vibraciones. Suceda lo que suceda, es seguro que en un futuro más o menos lejano la palabra será transmitida a distancia por la electricidad.

Charles Bourseul no se equivocaba:

> A partir de 1876, el americano Graham Bell hizo y presentó los primeros aparatos que transmitían la palabra a través de una línea eléctrica de alrededor de tres kilómetros de hilo[66].

El contestador automático es un mensajero discreto: se puede conectar en silencio si se recibe a alguien y el destinatario puede oír el mensaje, registrado, tras la marcha del intruso.

Ha sido con un poco de retraso con respecto a los países denominados "avanzados" como Francia se ha prendado del teléfono celular, más corrientemente llamado "móvil". Cada vez menos costoso, cada vez más diminuto —y, por tanto, discreto—, sus usuarios han pasado de diez mil en 1986 a nueve millones en 1998; se prevé que lleguen a veinte o treinta millones en 2002, es decir, casi la mitad de la población, que es ya el índice de los países nórdicos: Finlandia, 53%; Suecia, 47%; Noruega, 44%. Las ventas mundiales de portátiles han aumentado en más del 50% en 1998, con ciento sesenta y tres millones de aparatos adquiridos. Se espera que aumenten un 39% en 1999. Y el móvil del año 1999 tendrá todavía más prestaciones —y será todavía más deseado— porque estará conectado a Internet. "Nuestro objetivo es extender los servicios de Internet a los clientes móviles, que quieren estar en contacto permanente con nuestra empresa. Podrán de este modo acceder a documentos y enviar y recibir correo electrónico dondequiera que se encuentren"[67], declara un responsable de Microsoft Francia. El móvil de 1999 será aún más rentable para el fabricante porque será técnicamente diferente de su predecesor y por ello impondrá la adquisición de un nuevo instrumento.

En la época de su aparición, en 1985, el móvil, reservado casi exclusivamente al universo profesional, era un signo de distinción. La publicidad encaminada a su lanzamiento mostraba a ejecutivos utilizándolo en barrios de oficinas de alto nivel. El feliz elegido era indiscutiblemente un personaje importante al cual era imprescindible

consultar. Este efecto de demostración social no sobrevivió al éxito y el móvil suscita hoy —como toda innovación— reacciones contrarias.

Permite responder a las demandas de la urgencia. En el BTP (Bâtiment de Travaux Publiques), todo jefe de obra puede ser informado inmediatamente de los deseos del arquitecto o de cualquier otro responsable. Permite hacer dos cosas a la vez: conducir un automóvil y comunicarse. Los fabricantes de automóviles se proponen desarrollar el cambio de marchas automático (que predomina en Estados Unidos pero está poco extendido en Francia) para dejar libre la mano derecha del conductor. Protege la vida privada permitiendo telefonear sin ser oído por la familia o los compañeros, a quienes tal vez se tengan cosas que ocultar. Utilizando la afortunada expresión del profesor Michel Maffesoli, el usuario del portátil es un "*Homo mobilis*, un solitario no aislado". En efecto, en caso de peligro o angustia, puede ponerse de inmediato en contacto con su familia o con un amigo. Se van a poner pronto en el mercado unos "teléfonos básicos" destinados a los niños de ocho a diez años; tendrán un solo botón preprogramado para llamar a la madre a la salida del colegio.

Pero la utilización intempestiva del teléfono celular atenta a menudo contra la tranquilidad de los demás. Se impone un nuevo código de decoro. El aparato será lo más pequeño posible y se llevará en el bolsillo. Estará desconectado durante una comida en el restaurante o una cita. Como durante sus desplazamientos preferirá estar tranquilo, el ejecutivo elegirá el metro con preferencia a su automóvil, en el cual está siempre localizable. "Algunos médicos que trabajan en hospitales se quejan de que sus subordinados, que disponen de un medio para localizarlos con gran facilidad, tienen tendencia a remitirse sistemáticamente a ellos y, como consecuencia, a evitar el tomar decisiones por su cuenta"[68]. La despreocupación de la telefonía móvil provoca una nueva manera de ser para ser reconocido como persona "bien educada".

Queda una última cuestión, y para mí una de las más importantes. Enganchado a mi móvil, atento a las palabras de mi interlocutor, no veo lo que me cruzo, ya no presto atención a la diversidad "fenoménica" de los rostros, ya no concedo a las tiendas la limosna de una mirada, ignoro el entorno en el cual deambulo. ¿No es esto una nueva manera —enriquecedora auditivamente y empobrecedora visualmente— de "habitar el tiempo"?

Internet

Fue en 1450 cuando, mientras perfeccionaba la xilografía, Gutenberg puso a punto la imprenta, cuyas primeras producciones fueron consagradas a la Biblia. Fue en 1517 cuando Lutero clavó en las puertas del castillo de Wittenberg las noventa y cinco tesis en las que denunciaba el escándalo de las indulgencias pecuniarias. Pasaron, pues, sesenta y siete años entre la audición —por un cristiano generalmente analfabeto— de la "versión" del Evangelio ofrecida por el sacerdote desde lo alto de

su púlpito y el momento en que se pudo hacer una lectura personal de él. Como es bien sabido, éste fue el origen de la Reforma. Semejante espacio de tiempo entre una innovación y sus consecuencias económicas, sociales y culturales es impensable hoy.

Fue en la década de 1960 —época en la que un conflicto nuclear entre la Unión Soviética y Estados Unidos era concebible y concebido— cuando el ejército americano empezó a estudiar el problema de las comunicaciones en la hipótesis de que los enlaces con el centro de mando corriesen peligro de ser destruidos. Internet nació de esta inquietud.

En los años ochenta, esta nueva red se convirtió en un instrumento de comunicación universitaria, siendo California su primera usuaria. En 1992 se abre al gran público y a las sociedades comerciales. No se dispone de cifras exactas acerca del número de personas conectadas pero en este fin de siglo llega a varias decenas de millones. Los franceses se han añadido con cierto retraso a esta nueva red, dado que la telecopia (fax) y el Minitel satisfacían sus necesidades. Pero en la primavera de 1996 France Télécom abrió un acceso internacional a Internet y a finales de 1998 el número de internautas franceses se elevaba a cuatro millones según la OCE (Observatorio del Comercio Electrónico) y se calculan en doscientos mil los nuevos abonados por mes en 1999.

No vamos a entrar aquí en pormenores técnicos ni en delirios estadísticos ya que nuestro modesto objetivo es únicamente tratar de percibir en qué ha modificado Internet la vida privada de nuestros contemporáneos. Nos conformaremos con enumerar algunos tipos de aplicación:

a) La consulta de información en forma de textos, fotos, breves secuencias de vídeo, sonidos. Para dicha del estudiante, que, sin necesidad ya de desplazarse a la BNF (Biblioteca Nacional de Francia) puede leer en su pantalla —su “tela”— textos de Platón, Goethe o Clinton según sus obligaciones universitarias o su curiosidad. Para dicha un poco sádica del joven alumno de segunda enseñanza, que, sabiendo que al día siguiente su profesor se va a ocupar del reinado de Luis XIV, busca al ilustre rey, orienta el ratón a la revocación del edicto de Nantes y levantará el dedo respetuosamente para formular la siguiente pregunta: “Señor, explíquenos en qué discrepaban católicos y protestantes en cuanto a la interpretación de la epístola a los Romanos y de la epístola a los Gálatas”. ¡Pobre profesor!

b) El correo electrónico *(e-mail)*, que permite una cuasi-inmediatez en el envío y la respuesta, cuando hoy en día una carta tarda casi seis días en ir de París a Los Ángeles (¡pobre Correos!).

c) La participación en un foro de debate en torno a los temas más diversos, lo cual permite entablar conocimiento con personas de otros países y, por tanto, favorece el crecimiento de los círculos sociales: “La sociedad moderna y sus medios abstractos de comunicación favorecen la acentuación de la individualidad por medio de la multiplicación de los círculos a los que puede pertenecer el mismo individuo (…). Las relaciones del hombre moderno con su entorno están evolucionando globalmente

de tal manera que aquél se está alejando de los círculos más próximos para acercarse a los más distantes”[69].

d) Encargar un producto y acordar la entrega dando el número de la cartilla del banco.

e) Si se dispone de un *site* personalizado, autoeditarse poniendo textos o música a la disposición de otros usuarios y liberándose de este modo de las limitaciones impuestas por los editores o las casas discográficas.

f) Intentar trabar conocimiento con el hombre (o la mujer) de tu vida por correo, foto, debate. Al final, fija una cita para ver si el sueño se corresponde con la realidad. Me han contado que una americana que quería ser una “mujer libre” y madre sin el engorro de un marido se hizo enviar una dosis de esperma por un hombre simpático con el que había entablado relación por Internet y al que nunca había llegado a conocer personalmente.

g) Obligarse a no “dejarse ir”, contentándose con los conocimientos adquiridos, ya que estamos en vísperas de una nueva tecnología: el paso del *pull* al *push*. Gracias a un nuevo *logicial*, el usuario no tendrá que buscar por sí mismo los datos; éstos, tras la definición previa de su petición, le serán proporcionados automáticamente sin que aquél tenga que hacer una nueva reformulación en cada conexión.

Los avances irreversibles aportados por la revolución informática no deben enmascarar las interrogantes que suscita:

a) Los datos estadísticos ¿han sido verificados minuciosamente? ¿Son creíbles?

b) La posesión de un *site* personalizado ¿no incita a la violación de la vida privada?

c) La delincuencia informática existe: espionaje, manipulaciones y utilización de datos de una empresa por una rival. De aquí la necesidad de recurrir a un *logicial* de codificación. El autor que inscribe su novela en la “tela” ¿no se arriesga a ser plagiado por un competidor escaso de imaginación? ¿Y cómo recuperará sus derechos de autor?

d) La difusión de documentos racistas, obscenos, pornográficos, pedófilos. En noviembre de 1996, Baviera suspendió doscientos foros de debate considerados contrarios al derecho del *land*.

e) Posibilidad de contactos entre personas que realizan actividades delictivas o criminales.

f) El internauta, clavado a su pantalla, al recibir noticias de otros mundos no solamente debe “habitar el tiempo” —en la inmediatez— sino también “habitar el espacio” —en la contemporaneidad—. Si es un poco débil psíquicamente ¿no se arriesga a padecer ataques de esquizofrenia?

g) Quiero volver a ver *Un domingo de verano en la Grande Jatte*, que no ha podido ser trasladado a Francia para la última exposición parisiense consagrada a Seurat a causa de la fragilidad de esta vasta obra. En mi pantalla, la visión del conjunto es un modelo reducido que no tiene nada que ver con el original. Me paseo

por las dos "telas" para examinar los detalles: los colores tienen escasa relación con los de Seurat. Pero en la próxima cena en la ciudad podré hacer alarde de mi cultura… Esto es lo que llamo el "mundo del pseudo", que se nos impone de manera creciente. Los viajes organizados permiten a los participantes decir que han "hecho" Estados Unidos en tres semanas, Marruecos en quince días, el Yemen en una semana. Pero si viven en el distrito XVI de París, ¿han "hecho" el XX, han "hecho" las afueras? El conocimiento exige curiosidad (en el sentido noble del término), la observación paciente, por tanto largo tiempo, tantas obligaciones a las que no se ha sometido el joven alumno antes citado.

h) En fin, y ésta es la cuestión esencial: debajo de esta información formidable (en los dos sentidos de la palabra) está… el cerebro humano. Una tesis (¿una hipótesis?) actual afirmada —y criticada— mantiene que no utilizamos más que un porcentaje muy pequeño de nuestras capacidades intelectuales y que la ciencia no dejará de aumentarlo considerablemente. ¡Ojalá tengan razón esos optimistas!

La genética

Lo que es más "privado" en la vida privada es el código genético. Todas las personas son el resultado de la combinación entre genética y entorno. Hijo de enarca (persona que ha estudiado en la ENA, Escuela Nacional de Administración), de obrero o de SDF *(sans domicile fixe)*, no elige el color de sus ojos, de su cabello, de su piel. A partir de estos datos irreversibles el entorno orientará su destino.

¿Irreversibles? Todo el problema está ahí desde hace una década. "Los genes, elementos de los cromosomas, están constituidos por elementos de ADN (ácido desoxirribonucleico), soporte de la información hereditaria"[70].

Las manipulaciones genéticas se interesan en primer lugar por las plantas. Tras años de investigación, es posible producir especies transgénicas capaces de resistir a los insectos y a los herbicidas. La inserción de un gen extraño y protector en un organismo vivo responde a los intentos realizados por los agricultores en 1996. Al año siguiente, un equipo del INSERM (Institut National de Statistique et Recherche Médicale) consigue "hacer que se produzca en plantas de tabaco hemoglobina humana (…), un sustituto sanguíneo libre de riesgos de contaminación"[71]. A pesar de la manifestación organizada el 16 de octubre de 1997 en París por Greenpeace contra los productos transgénicos, el gobierno francés autorizó el cultivo de maíz transgénico el 27 de noviembre de 1997.

Nacida en julio de 1996 en un laboratorio de Edimburgo, la oveja Dolly se convirtió en una celebridad mundial por haber sido el primer mamífero nacido de la clonación de una célula extraída de un animal adulto. Los sabios afirman que al crearse animales genéticamente transformados éstos podrían tener órganos (corazón, hígado, pulmones) trasplantables al ser humano. Se podría también, injertando genes humanos en vacas y ovejas, hacerles producir en abundancia una leche rica en

proteínas y péptidos humanos, y, por tanto, utilizables médicamente. Se podría, en fin, introducir en las células de un enfermo un "transgén" que supliera a un gen normal y ayudara al sistema inmunológico a eliminar un cáncer o una afección viral.

Tras haber esbozado la modificación de los mundos vegetal y animal, el hombre se halla, por tanto, en situación de modificar su propia especie. Pero ¿modificarla en qué sentido?

Consciente de que esta revolución genética constituye un punto de inflexión en la historia de la humanidad, la UNESCO adoptó el 11 de noviembre de 1997 la "Declaración universal sobre el genoma humano y los derechos del hombre", preparada y pensada varios años antes por el CIB (Comité Internacional de Bioética). Esta carta estipula en veinticinco artículos que "cada individuo tiene derecho a que se respeten su dignidad y sus derechos, sean cuales fueren sus características genéticas". Insiste en la condena de las "discriminaciones fundamentadas en las características genéticas".

Estas técnicas del genio genético, que permiten dotar a un ser vivo de una nueva característica modificando su patrimonio genético y transformando lo viviente, despierta esperanzas terapéuticas y enormes inquietudes.

En 1998, el Parlamento de Rejkiavik concedió a una empresa privada el acceso exclusivo por doce años a los datos genéticos y genealógicos de los habitantes de Islandia, un país que apasiona poco a los medios de comunicación, un país, sin embargo, muy especial: ciento tres mil kilómetros cuadrados, sólo trescientos mil habitantes, una población muy homogénea desde hace siglos, una inmigración casi inexistente, un PNB per cápita de 27 590 dólares, una tasa de fecundidad de 2,1, una esperanza de vida de setenta y nueve años: no se trata de un país pobre. ¿Qué quedará de la vida privada si estos datos genéticos y genealógicos son revelados a los vecinos, a los empleadores, a los jueces?

En el momento de escribir estas líneas (febrero de 1999), la generosa "Declaración universal sobre el genoma humano y los derechos del hombre" ya es cuestionada, puesta en duda. ¿Ya es obsoleto un texto que no tiene más que quince meses? ¡Cómo pasa el tiempo! ¿Cómo proteger al individuo sin comprometer la investigación? ¿Para cuándo la clonación humana?

Citando una expresión popular, "es imposible detener el progreso". Investigadores y moralistas se hallan, pues, sutilmente divididos —en ocasiones de manera hipócrita— en cuanto al camino a seguir.

En Francia, el Comité Nacional de Ética y el Consejo consultivo nacional del Patronato francés se han fijado un objetivo de prevención. Se van a hacer esfuerzos por "determinar las bases biológicas o genéticas de la predisposición a determinadas enfermedades para evitar que las personas que pudieran ser portadoras de ellas se vean expuestas a un peligro adicional en un entorno profesional posiblemente patógeno"[72].

Esta adopción de una postura “altruista” no deja de inquietar a los sindicatos, que plantean la cuestión pertinente: estas elecciones en materia de salud laboral ¿no corren el peligro de orientarse hacia políticas de selección genética? ¿No será mañana el test genético un instrumento de selección para la contratación de trabajadores? ¿Podrá un juez ordenar la investigación de la identidad genética de un sospechoso? En términos más generales, la clonación humana ¿es para mañana? Leamos las palabras hostiles pero resignadas de Axel Kahn (Instituto Cochin de biología molecular):

> Aun si considero probable que, si se comprueba que es técnicamente aplicable a la especie humana, la clonación reproductiva se legitima y aplica, ninguna batalla de ideas se ha perdido antes de librarla. Así pues, con muchas ideas, una idea contra otra, sin encantamiento ni demonización del adversario, yo libro esta batalla.

Los americanos y los británicos son más decididos o están ya resignados. Los asesores reflexionan acerca del interés que presentarían para ellos los resultados de determinados tests biológicos. En Estados Unidos, el importe de una cotización para un seguro de enfermedad ¿no estaría dictado por el diagnóstico sintético de una batería de tests? El profesor Robert G. Edwards (Universidad de Cambridge), uno de los creadores, hace veinte años, del primer niño concebido *in vitro*, y Helen K. Beard, editora adjunta de la revista *Human Reproduction*, denuncian la prohibición de la clonación humana como prohibición de la modificación del patrimonio genético de la especie humana. Démosles la palabra:

> La sociedad actual acoge siempre con hostilidad las ideas nuevas, especialmente en el ámbito de la reproducción. El temor a lo desconocido suscitado por la contracepción, la fecundación *in vitro*, la conservación de embriones congelados, las madres portadoras, la donación de embriones, el genio genético, entre otras cosas, se ha revelado en buena medida infundado (…). La introducción de genes en el ser humano podría servir para mejorar la vida del receptor, para prolongarla, por ejemplo (…). No se pueden descartar con excesiva rapidez unas posibilidades susceptibles de adquirir una importancia y tener una utilidad considerables para las futuras generaciones[73].

El diálogo sigue siendo cortés pero la batalla está abierta; no dudemos que las convicciones del profesor Robert G. Edwards prevalecerán sobre las aprensiones del profesor Axel Kahn.

El sida

El origen de la sífilis sigue siendo discutido por los especialistas: según algunos de ellos, nos la habrían traído los marineros de Cristóbal Colón, que no se habrían resistido a la seducción de las bellezas antillanas; según la teoría unicista, habría existido desde la Prehistoria bajo otras formas (la “treponematosis” es un término genérico). Sea como fuere, han hecho falta milenios o siglos (según la tesis a la que se apele) para que la penicilina llegase si no a erradicarla al menos a controlarla. La peste existiría desde tiempo inmemorial en Asia central y la pandemia de peste

pulmonar en Europa habría aniquilado entre la cuarta parte y la mitad de la población en siete años (1346-1353), es decir, habría causado entre veinticinco y cincuenta millones de muertos. Las vacunas y la penicilina la han dominado sin erradicarla.

El sida hizo su aparición en la década de 1980 y se propagó con gran celeridad. Como todas las enfermedades de transmisión sexual, suscitó reacciones ambiguas, incluso un recelo que era tanto más profundo porque afectaba masivamente a los homosexuales, que tienen más parejas que los heterosexuales. Al principio hubo una cierta identificación entre homosexuales y "sidosos", palabra de connotaciones peyorativas. Pero se vio que la enfermedad golpeaba igualmente a los heterosexuales y se transmitía también por transfusión sanguínea.

En una primera época, el cuerpo médico estuvo totalmente desprovisto de medios. Hubo que esperar a comienzos de 1996 para que las antiproteasas les aportaran un instrumento eficaz para la lucha contra el misterioso virus del sida: "Yo tenía dos fallecimientos a la semana. Era un torbellino, una pesadilla; ya no podía más"[74], recuerda el doctor Marc Bary. Hoy en día hay menos muertos por causa del sida y el contagio estaría en vías de disminuir: en el primer trimestre de 1998 se han enumerado once mil nuevos casos clínicamente declarados, es decir, dos veces y media menos que en el curso del primer trimestre de 1996.

Las triterapias, que asocian varias moléculas de donde se originan las proteasas, tienen efectos espectaculares "volviendo a poner de pie a los enfermos" en el sentido propio del término, pero no los curan. El virus continúa estando ahí, preparado para proliferar si se sigue menos rigurosamente el tratamiento. Ahora bien, éste es difícil de soportar porque impone muchas limitaciones: horarios estrictos para tomar los medicamentos, régimen alimentario que excluye, entre otras cosas, las grasas y el alcohol, incompatibilidad con otros medicamentos. Puede producir efectos perversos no explicados: engrosamiento del tronco, adelgazamiento de la cara y de los miembros, colesterol, diabetes, insuficiencia renal, crisis cardiaca, linfomas, confusión mental, etcétera. Éste es el motivo de que algunos de estos condenados a muerte "descansen un rato" o interrumpan el tratamiento.

Es preciso hacer una constatación esencial que no sorprenderá al historiador, eterno espectador del mantenimiento de las desigualdades sociales sean cuales sean los progresos técnicos. Las víctimas del sida están hoy socialmente localizadas: son heridos "los más vulnerables, los menos informados, los peor seguidos médicamente. Actualmente desembarca en los hospitales una población de precarios, de excluidos, de 'sin techo', de toxicómanos, de emigrantes que muchas veces no tienen ni los medios ni la energía psicológica para cuidarse"[75]. Con frecuencia el enfermo pierde su empleo, a su compañera (o a su compañero), su vivienda y sobrevive más mal que bien con los cuatro mil francos de subsidio por adulto incapacitado.

Lo que es más grave aún, las triterapias celebradas por los medios de comunicación como curativas han "roto" un gran número de asociaciones. La proclamación de un pretendido milagro ha desmovilizado a los benévolos y ha

disuadido a los donantes. “El sida ya no está de moda”, deplora el vicepresidente de la asociación Arco Iris.

Si bien interesa poco a la opinión pública —con excepción de los enfermos, sus familias y sus amigos— apasiona al mundillo político, ya que, en el momento de escribir estas líneas, Laurent Fabius, ex primer ministro; Georgina Dufoix, ex ministra de Asuntos Sociales, y Edmond Hervé, ex secretario de Estado de Sanidad, comparecen ante el Tribunal de la República por “homicidios involuntarios y agresiones involuntarias contra la integridad de las personas”. Es la primera vez que se reúne esta institución creada por ley constitucional de 27 de julio de 1993 y que, contrariamente a la tradición de la separación de poderes, reúne a tres magistrados y doce diputados o senadores. Debe juzgar la manera en que los tres acusados dirigieron en 1985 la lucha contra la propagación del sida. Yo no iría más allá, pues no se trata ya de vidas privadas sino de reglamentos y de cuentas políticas.

Permanencias y aceleraciones

La sexualidad

Acerca del coito (del latín *co-ire*), el más privado de los actos de la vida privada, no hay nada que escribir. En esta esfera tan íntima la diversidad de “posturas” no ha cambiado sin duda desde que Adán y Eva (para quienes creen en ello) concibieron al dócil Abel y al “salvaje” Caín. Si se lee el *Kamasutra*, obra india de técnica y filosofía eróticas atribuida a Vâtsyâyana (fines del siglo IV) y a Sade, es el sentimiento de permanencia el que se impone.

No obstante, la reciente aparición —y el triunfo económico— del Viagra pone en tela de juicio las proezas sexuales que los varones no dejan de invocar. En un momento en el que la paridad entre hombres y mujeres está en el centro de los debates políticos, la “disponibilidad” siempre posible de la mujer y las frecuentes “desbandadas” de los varones aportan argumentos que se ocultan púdicamente pero que no carecen de “poder” de convicción…

El empleo

El drama del desempleo puede resumirse en una constatación: el progreso técnico produce, hasta hoy, una decisiva recesión en el empleo. No abrumaremos al lector con datos estadísticos (son abundantes). Solamente recordaremos que el número de los desempleados franceses se ha multiplicado por diez entre 1960 y 1985 y que no ha cesado de crecer desde esta fecha. Según las estadísticas publicadas el 29 de enero de 1999 por el Ministerio de Trabajo y Solidaridad, el índice de paro se eleva a un 11,5% de la población activa, a pesar de un descenso de 41 000 demandantes de

empleo en diciembre de 1998. Estados Unidos invoca una tasa del 4,7% y España bate este triste récord con el 19,5%. El paso a la semana de treinta y cinco horas en un proyecto loable que suscita la renuencia de la patronal pero que plantea dos cuestiones: ¿qué es “una hora” de trabajo? ¿Se pueden comparar la tensión, el estrés de un cirujano o de una enfermera con los de una vendedora que espera al cliente en un pequeño almacén condenado a una cercana desaparición por la instalación en sus proximidades de una gran superficie? Y —segunda cuestión— el progreso técnico (Internet para el empleado, el robot para el obrero) ¿no permitirá al empresario, condenado para sobrevivir a mantener precios competitivos, a obtener la misma producción en treinta y cinco horas que en cuarenta? Francia contaba 260 000 desempleados en 1950 (las Treinta Gloriosas); a fines de 1998 cuenta 2 899 000.

Las consecuencias del desempleo en la vida familiar se imaginan. Volveremos sobre ello. Pero hemos de subrayar desde ahora que incrementa las desigualdades sociales. Los títulos desempeñan un papel fundamental en la búsqueda de empleo: en marzo de 1998, quienes tenían más bajo nivel de titulación (como mucho el graduado) tenían un tasa de desempleo tres veces mayor que los poseedores de un título superior; el acceso a éste es más fácil para aquellas personas cuyos padres tienen ya un título y/o la posibilidad pecuniaria de equipar a sus hijos para el “acceso al saber” que son los ordenadores, Internet, etcétera. El ascenso social es cada vez más difícil para el/la adolescente que proceda de un medio desfavorecido.

La débil solidaridad

Si hay un ámbito en el que la historia de estos últimos doce años haya permanecido “inmóvil” es el de la moral, de la indiferencia hacia los demás y de la débil solidaridad. No dejan de crecer las desigualdades sociales; el PNB por habitante es de 44 380 dólares en Suiza y de 90 dólares en Mozambique. En los países más prósperos se ahonda la distancia entre el 10% formado por los más ricos y el 10% compuesto por los que sufren más carencias. El “formidable” progreso técnico ya evocado daría la posibilidad de ofrecer a cada familia un tejado y qué comer. No hay nada de eso. El telespectador bien provisto ve desfilar por su pantalla los cuerpos esqueléticos de las mujeres del sur de Sudán, la silueta ideal de una modelo de alta costura, los obesos que deambulan por las calles americanas, las matanzas que tienen lugar en la supuestamente “democrática” República del Congo, en Congo-Brazzaville, en Kosovo, etc. Nada que le quite el apetito o le incite a pensar en el sentido de la historia y en la historia del sentido.

Los países más pobres son los que tienen el índice de fecundidad más elevado: éste es de 1,67 en Suiza, de 1,7 en Francia… de 6,5 en Mozambique, de 6,9 en Togo. Con independencia de los factores culturales, se comprende esta explosión demográfica en países en los que el coste de un preservativo representa el salario de una jornada de trabajo. Es consecuencia de ello entre los adolescentes, condenados a

la miseria, el deseo de emigrar a un país considerado rico, donde las oportunidades de encontrar empleo parecen probables. Es el caso de los argelinos (PNB por habitante: 1490 dólares, del cual se aprovecha una minoría muy pequeña; tasa de fecundidad: 4,4), que plantean a las autoridades francesas los problemas que ya se sabe. Un utópico podría pensar que el país colonizador acepta y asume su responsabilidad respecto de los ex colonizados o sus descendientes: no fue porque los llamaran los argelinos por lo que los treinta y siete mil hombres enviados por Carlos X se apoderaron de Argel el 5 de julio de 1830, aunque los autóctonos soportasen mal el dominio turco. Ningún niño ha pedido nacer y sus padres reconocen —o deben reconocer— su "responsabilidad" aunque la combinación, ya comentada, de genética y entorno no esté a la altura de sus expectativas.

Pero volvamos al presente, y al presente francés. Jean-Pierre Chevènement, ministro del Interior, ha hecho entrar en su gabinete a Karim Zerebi, nacido en una familia argelina residente en Aviñón. Este funcionario está encargado de poner en marcha, en cada departamento y a más tardar a finales del mes de febrero de 1999, una "comisión departamental de acceso a la ciudadanía" (CODAC), una instancia nueva que reúne a los representantes de las administraciones, los servicios públicos, de los elegidos, de los sindicatos, de las asociaciones y de los organismos HLM, cuya misión es "ayudar a los jóvenes nacidos de la inmigración a encontrar un empleo y un lugar en la sociedad y a hacer retroceder las discriminaciones de las que son objeto en materia de contratación, de vivienda, de ocio".

En su carta a los prefectos, el ministro del Interior, volviendo a su denuncia simplista de los "salvajes", recuerda que las personas "nacidas de la emigración son, en cientos de miles, los primeros afectados por la discriminación. Una fracción importante de la población se siente rechazada, excluida del contrato social, lo cual se traduce, sin que ello sirva para disculparlos, en comportamientos de consecuencias graves, incluso suicidas: violencia urbana, explosiones de incivismo, delincuencia de menores, repliegue comunitario". Una carta conmovedora, justificada, pero ¿se puede convencer con un correo ministerial a los emigrantes y a los franceses para que "habiten el tiempo" de forma idéntica? Más realistas, algunos políticos preconizan el reclutamiento masivo de policías magrebíes y negros con el fin de que se establezca un contacto antes de la represión de los "salvajes".

En todos los países denominados "ricos", la coexistencia —a veces la cohabitación en los mismos inmuebles— de autóctonos y emigrados plantea problemas, al ser diferentes las maneras de asumir sus respectivas vidas privadas: alimento, vestimenta (ver el problema de las jóvenes musulmanas con el velo), "autoridad" del padre de familia sobre su esposa y sus hijos, ruido, etcétera. El canciller Schröder ha tenido que informar de la naturalización de millones de turcos que viven en Alemania, a veces desde hace varias generaciones; Italia acaba de conceder el derecho de asilo a más de doscientos mil albaneses, etc. En los países nórdicos —Holanda, Dinamarca, Suecia, Noruega— las actitudes reacias a la acogida

de inmigrantes parecen menos fuertes: ¿se debe al clima frío, que disuade a los potenciales candidatos que habitan en países más favorecidos por el calor? ¿Se debe al protestantismo?

En cuanto a la Iglesia católica, acaba de adoptar una postura muy positiva en favor de la solidaridad. En el siglo XVI, el dominico Bartolomé de Las Casas (1474-1566), nombrado obispo de Chiapas en 1543 (¡tenía entonces sesenta y nueve años!), indiferente durante mucho tiempo al verdadero genocidio perpetrado por los conquistadores españoles y portugueses contra los amerindios, tomó la defensa de éstos dirigiendo al emperador Carlos V, convertido también en rey de España en 1516, su *Muy breve relación de la destrucción de las Indias*. La descripción de los sufrimientos de los indios constituyó un escándalo pero estuvo en el origen de nuevas leyes que los protegían un tanto. Al final de su larga vida, Bartolomé de Las Casas cobró conciencia de la ignominia de la trata de negros, que hasta entonces había tolerado, reconociendo que los "negros" también eran hombres.

Tal vez este paréntesis histórico le parezca inútil al lector. Sin embargo, insisto. En la década de 1960, Che Guevara (1928-1967), un argentino que se había unido a la revolución cubana, intentó crear para la "revolución socialista" un "hombre nuevo" en el mismo momento en que la "teología de la liberación" recogía, en una parte del clero suramericano, las tesis de Bartolomé de Las Casas. El Vaticano condenó esta teología porque se hallaba demasiado cerca del comunismo en una época en la que la "poderosa Unión Soviética", cuya cercana descomposición nada presagiaba, apoyaba, no solamente en América Central y del Sur sino también en África, todos los levantamientos anticolonialistas.

En enero de 1999, Juan Pablo II está en México: de los noventa y siete millones de mexicanos, cuarenta millones sufren de desnutrición (de aquí los intentos de emigrar a Estados Unidos), el PNB por habitante es de 3680 dólares, el índice de fecundidad de 3,1 y la expectativa de vida de setenta y un años y medio según *Le Bilan du Monde*. El 24 de enero de 1999, el autódromo Hermanos Rodríguez (en la periferia de Ciudad de México) ante un millón de fieles (el 90% de los mexicanos se confiesan católicos) y suscitando un entusiasmo inaudito, el Papa declara:

Pido a todos los fieles de esta nación que se comprometan a ayudar y a promocionar a los más necesitados entre ellos. Es preciso que cada uno de los hijos de esta patria disponga de lo necesario para llevar una vida digna. Todos los miembros de la sociedad mexicana son iguales en dignidad, todo son hijos de Dios y, por este hecho, todos merecen pleno respeto y tienen derecho a realizarse plenamente en la justicia y en la paz.

Pasando la frontera y recibido en San Luis, en el Misuri, Juan Pablo II, antes de reunirse con Bill Clinton, recogió todas las tesis de Bartolomé de Las Casas y lanzó una apelación con objeto de que

¡el continente de la esperanza sea también el continente de la vida! Éste es nuestro grito: la vida con dignidad para todos. Para todos los que han sido concebidos en el vientre de su madre, para los niños de las calles, para los pueblos indígenas y afroamericanos, para los inmigrantes y los refugiados, para los jóvenes sin esperanza, para los

viejos, para todos los que sufren de cualquier forma de pobreza y marginación (…). ¡Hay que poner término al recurso injustificado a la pena de muerte! ¡Basta de explotación de los débiles! ¡Basta de discriminación racial y de guetos de pobreza! ¡Nunca más!

En su encuentro no protocolario con Bill Clinton el 26 de enero de 1999 en el aeropuerto de San Luis, Juan Pablo II, aunque cubierto de elogios por el presidente norteamericano, no tuvo muchos miramientos con él en su respuesta:

Hoy en día el conflicto se produce entre una cultura que afirma, aprecia y celebra el don de la vida y una cultura que declara que grupos enteros de seres humanos, los niños por nacer, los enfermos en fase terminal, los incapacitados y otros considerados como “inútiles” deben quedar fuera de las fronteras y de la protección legal.

Esta celebración de una “cultura de la vida” en oposición a una “cultura de la muerte” no debe suscitar un entusiasmo excesivo. En su soledad existencial, el hombre cree ser solidario con cientos de miles de otros participantes, ya se trate de aclamar al Papa o a los ganadores de la Copa del Mundo de fútbol. Y el dinero siempre está presente y es depredador. Numerosas empresas han utilizado al Papa como apoyo de sus campañas publicitarias. Una célebre marca de película fotográfica anunció que no cobraría las fotos del Papa.

La palabra “ad*or*ar” viene del latín *ad*or*are*, que quiere decir “rezar, rogar”. El azar etimológico y fonético nos designa al amo del mundo. El culto al oro, a menudo púdicamente oculto, está presente en todas partes. Es el medio, la vía del reconocimiento.

Contra las desigualdades y la dificultad de ser se crean innumerables asociaciones que reúnen a los que sufren y solicitan donantes. Fluye el dinero, una parte del cual queda muchas veces en manos de los responsables de estas organizaciones caritativas. No citaremos ningún nombre.

La vida familiar entre la permanencia y las innovaciones

La pareja

a) Hasta el siglo XVII aproximadamente, la cohabitación de una pareja casada duraba en torno a los siete años. Los accidentes laborales, las infecciones, las pandemias, los abortos y los alumbramientos que provocaban la muerte de la madre hacían desaparecer prematuramente a uno de los cónyuges.

b) Con el alargamiento de la expectativa de vida, “habitar el tiempo” ha planteado innumerables problemas. En Francia, el número de matrimonios, en constante disminución desde hacía una década, aumenta bruscamente en un 10,2% en 1996 y en un 1,4% en 1997. La supresión en 1996 de las disposiciones fiscales que favorecían a las parejas no casadas no es ajena a este crecimiento. La edad de contraer matrimonio

es cada vez más tardía: para los hombres, veinticuatro años en 1970, veinticinco años en 1980, veintinueve años en 1996; para las mujeres, veintidós años en 1970, veintitrés años en 1980, veintisiete años y medio en 1996. Es en el sur de Europa donde la gente se casa más joven: veinticuatro años para las portuguesas (veintinueve para las danesas y las suecas). La legalización de la píldora y, de fracasar ésta, la de la IVE (interrupción voluntaria del embarazo) permiten a las mujeres jóvenes —¡a las chicas!— controlar el quedarse embarazadas. Si nos fiamos de las estadísticas que fijan la primera relación sexual "completa" (como dicen un poco torpemente los sociólogos) a los dieciséis o diecisiete años, se puede concluir que el vestido blanco de la desposada (al ser el blanco el emblema de la pureza virginal) ya no es más que un símbolo. Quedaría por definir lo que es una relación sexual "completa"… Ahorraremos a los lectores los detalles escabrosos. Digamos sólo que en Estados Unidos el problema está a la orden del día, con los defensores de Clinton afirmando que la felación no responde a esta definición.

Los "recién casados" ya no son, pues, tan "recientes": han tenido uno y otro "experiencias sexuales", en ocasiones han vivido en pareja algunos meses o algunos años. Se podría pensar que esta doble madurez prepara para una larga duración de la vida conyugal. Nada de eso. Los "novios", si uno se atreve todavía a utilizar esa palabra (cuyo equivalente *fiancés* significaba en francés antiguo "comprometidos por honor"), cuando no cohabitan antes del matrimonio tienen que resolver el delicado problema del "territorio". ¿Cómo pasar de un territorio personal (lleno del peso del pasado) a un territorio común? ¿Cómo conciliar los gustos, necesariamente matizados y a menudo divergentes, de uno y otro? ¿Cómo sustituir "mi casa" por "nuestra casa"?

En tiempos antiguos, la esposa ayudaba al agricultor a llevar su pequeña explotación; la mujer del artesano echaba una mano a su marido; en el pequeño comercio, la señora era vendedora y el señor se ocupaba de los proveedores y de la gestión financiera. Actualmente, en una pareja que acabe de casarse (en Francia, en la iglesia en menos de un caso de cada dos) y que escapa al desastre del desempleo, la mujer de veintisiete años trabaja como su marido, dos años mayor que ella. A veces ambos ejercen la misma profesión (son numerosas las parejas de médicos), pero en sitios diferentes. Lo más frecuente es que el oficio no sea idéntico y cada uno tenga su "territorio profesional" donde cada uno se encuentra con personas que no pertenecen al círculo de los amigos y la familia y donde cada uno escapa a la vigilancia superior del otro. Esto puede ser una fuente de enriquecimiento en la vida conyugal, si cada uno aporta a la hora de cenar (ya no hay que pensar en comer juntos) el relato de los contactos establecidos durante la jornada. Puede ser una fuente de alejamiento, si cada uno aporta poco interés al trabajo del otro. Si —lo que es probable y deseable— tiende a prevalecer la paridad (que trataremos más adelante), puede suceder que la esposa se beneficie de una posición social superior a la del

marido. Si la mujer es prefecto y su marido un modesto funcionario, ello puede plantear problemas.

c) Antaño los matrimonios eran acordados por las familias y —en la burguesía— organizados por los notarios. La joven era virgen, al marido lo había “espabilado” la “chica para todo” —nunca mejor dicho—, una prostituta o una comprensiva amiga de su madre. Hoy en día cada uno pasa ante el señor alcalde con el peso de su experiencia. Esto puede actuar en el sentido de la aceptación de las diferencias, de la indulgencia, del deseo ardiente de instalarse por fin en el tiempo de la tolerancia. Pero puede igualmente actuar en sentido contrario, recordando escenas eróticas intensas, viajes idílicos, palabras ajenas a esta vida —a estas noches— cotidiana. En ocasiones, el deber conyugal puede atenuar la tensión provocada por esa anamnesia inoportuna. En otros casos, puede llevar a buscar —a volver a encontrar— en otra parte lo que no se conoce aquí y ahora.

Y entonces está el divorcio, instituido por los romanos por consentimiento mutuo, introducido en la Francia revolucionaria el 20 de septiembre de 1792, suprimido en 1816, restablecido por ley de 26 de julio de 1884. En 1900 tuvieron lugar en Francia 7400 divorcios; en 1995, 117 700. El número de divorcios se ha triplicado desde 1970 a 1985 y en 1996 hay en Francia cuarenta y dos divorcios por cada cien matrimonios; la proporción es más elevada en la Europa del norte y más baja en la del sur.

En vista de la dificultad —incluso de la imposibilidad— de que una pareja comparta un “tiempo largo”, la solución sería quizá un “matrimonio a dos velocidades”. Al llegar el matrimonio con frecuencia al momento en que el deseo de tener un hijo se manifiesta tanto en el hombre como en la mujer, parece “legítimo” que el padre legal sea igualmente el padre genético. Los nuevos casados (no decimos “recién casados”) se comprometerían a cinco años de fidelidad recíproca. La cohabitación continuaría para bien del hijo o de los hijos, concediéndose mutuamente los esposos el derecho a la diversidad.

d) El Pacto civil de solidaridad (PACS) fue adoptado en primera lectura el 9 de diciembre de 1998 por 314 diputados contra 251. Debe ser firmado en la secretaría del juzgado correspondiente y atañe a las parejas no casadas, heterosexuales u homosexuales, dos personas que vivan juntas sin mantener relaciones sexuales, como dos hermanos, dos hermanas o un hermano y una hermana. La finalidad es alegar las cargas financieras de los dos miembros de la pareja en materia de derecho sucesorio, donaciones, impuestos, etcétera. El Senado debe dar su aprobación en marzo de 1999.

El PACS ha sido percibido inmediatamente como un reconocimiento, una legalización de la homosexualidad, la cual, aceptada e incluso celebrada en el mundo grecorromano, es formalmente proscrita por las tres religiones monoteístas. La reacción ha sido inmediata y pintoresca: el domingo 31 de enero de 1999 (menos de dos meses después de la votación en la Asamblea Nacional) tuvo lugar desde los

Inválidos hasta el Trocadero una gran manifestación contra el PACS que reunió a 98 000 personas, según la policía, o a 200 000, según el colectivo anti-PACS. Raras veces una manifestación ha sido a tal punto heterogénea: con Bruno Mégret, líder del Frente Nacional, y católicos y musulmanes detrás. No faltó el humor. Algunos cantaban: “No tendréis el PACS, Alsacia ni Lorena”. Algunos sacerdotes con sotana llevaban pancartas en las que se leía: “¡Dios mío, líbranos del PACS!”. Algunos chistosos exhibían pancartas que denunciaban el “Pacto de agresión contra la sociedad”; otras, más vulgares, la “Trampa social para gilipollas”.

En Alemania, los homosexuales se han pronunciado en contra del sistema francés, considerado como “trato de segunda clase”. El artículo 6 de la Ley Fundamental, que enuncia que “el matrimonio y la familia están bajo la protección especial del orden establecido”, hace imposible la creación de un PACS. Prudente, el Ministerio de Justicia hace decir a su portavoz:

> En una primera fase vamos a tratar el caso de los homosexuales que viven en pareja durante un largo periodo de tiempo. En una segunda fase, pero no antes de varios años, nos ocuparemos de las parejas de duración más breve, sean homosexuales o heterosexuales. Pero, en este último caso, se tratará sobre todo de proteger a los más débiles, como las mujeres que han abandonado su trabajo diez o veinte años para educar a sus hijos.

En cuanto a la adopción de niños por una pareja homosexual, el problema ni siquiera se ha planteado.

e) Desde la aparición del *Homo sapiens*, la humanidad está yo no diría dirigida sino dominada por los varones. Ya se ve adónde nos ha llevado esto. Las mujeres, celebradas, admiradas, humilladas, han estado enhebradas (uno querría escribir “enhembradas”) a papeles subalternos aun cuando algunas, mediante artimañas discretas y eficaces, han llegado a “dirigir” a su supuesto dominador. Hoy en día, el “racismo” antifemenino está en tela de juicio. El martes 16 de febrero de 1999 la Asamblea Nacional ha restablecido en segunda lectura el proyecto constitucional sobre el acceso igual de hombres y mujeres a las funciones electivas, proyecto que el Senado había rechazado el 26 de enero. Sin embargo, había sido adoptado por la Asamblea Nacional por unanimidad menos dos votos. ¡Pobres senadores, por lo general de edad, que se disponen en el momento de escribir estas líneas a encontrar una solución de compromiso que les ahorre la acusación de “machismo”, que podría tener unos efectos turbulentos en su vida privada! Marisol Touraine, diputada socialista de Indre-et-Loire, declara:

> Estamos todos vinculados con el universalismo republicano pero nuestra democracia funciona de manera mutilada, pues ha excluido a las mujeres en su mayoría.

El viernes 19 de febrero de 1999, el gobierno socialista hizo público un informe enviado a Anne-Marie Colmou, relatora del Consejo de Estado, en el que se compara la proporción de hombres y de mujeres en los cargos y responsabilidades de la

función pública. Nos conformaremos con dar algunos ejemplos: 5 mujeres de cada 109 prefectos; 4 de cada 88 presidentes de universidad; 9 de los 74 miembros en activo de la Inspección General de Finanzas; 40 de 201 miembros del Consejo de Estado; 29 de los 217 miembros del Tribunal de Cuentas; 1 de los 29 directores generales de centros hospitalarios[76]. Recordemos, no obstante, que las mujeres son mayoría en la población francesa, ya que, a pesar de sus nueve meses de embarazo, más fatigosos que los nueve segundos de la eyaculación del procreador, tienen unas expectativas de vida de ochenta y un años frente a los setenta y cuatro años y cuatro meses de éste. Recordemos asimismo que hace algunos años una joven tuvo la insolencia de ser la primera de su promoción en la Escuela Politécnica, abierta a las mujeres hacía algunos años. La "voluntad paritaria" no deja de suscitar un nuevo antifeminismo cuyo argumento más utilizado —tal vez el más eficaz— por el varón humillado es el siguiente: "Tú sacrificas la educación de tus hijos a tu carrera".

f) Para completar este estudio de la pareja, convendría extenderlo a otros países aparte de Francia. Por falta de espacio nos ceñiremos a unas observaciones muy breves acerca de Alemania y España, dos ejemplos en los que la vida privada se ha visto trastornada por la política. En Alemania oriental, el PNB per cápita era muy inferior al de Alemania occidental, pero había una mayor paridad entre hombres y mujeres, notablemente por la razón de que las guarderías gratuitas permiten a las mujeres ejercer actividades profesionales. En España, la muerte en 1975 de Franco, el "caudillo", ha hecho disminuir, si no ha erradicado, el poder dominador de sus tres soportes: la Falange, el Ejército y una Iglesia muy conservadora. El divorcio ha sido legalizado. Son hoy numerosas las parejas no casadas. El aborto sigue estando prohibido por la ley pero se practica con una tolerancia hipócrita en algunas clínicas privadas y de forma artesanal y tal vez mortal para las mujeres más desfavorecidas. La prueba es que la tasa de fecundidad (1,2) es la más baja de toda Europa. Sin que se puedan aportar pruebas estadísticas, la primera relación sexual "completa" se sitúa en torno a los dieciséis-diecisiete años; hay algunos padres que aceptan albergar a su hijo y a su compañera, a su hija y a su compañero. En la Universidad, las relaciones sexuales son muy frecuentes.

El "ascenso de las mujeres" es espectacular: en las escuelas de periodismo son más numerosas que los hombres. La práctica religiosa ha disminuido mucho. El índice de desempleo es el más elevado de todos los países de la Unión Europea (19,5% de la población activa), siendo el resultado una emigración masiva que no carece de consecuencias en la vida familiar. Los trastornos ocasionados en ésta por el final de la dictadura franquista han sido de tal amplitud que han motivado una afluencia masiva de psicoanalistas venidos de América del Sur, principalmente de Argentina.

Relaciones padres/hijos e hijos/hijos

a) ¿Cómo educar a los hijos y prepararlos para un futuro del que se ignora todo? No vamos a aportar una respuesta; nos conformaremos con hacer algunas constataciones que conducen a hipótesis inciertas.

Una observación incontrovertible: el cambio en la alimentación. A causa de las innovaciones que han tenido lugar en la crianza de animales comestibles, la carne es de una insipidez cada vez mayor. La televisión nos ofrece la imagen de esos condenados a muerte que han crecido estacionados en batería y nadie se deja engañar por la mortificante etiqueta pegada a un pollo: "criado en libertad"; nadie se conmueve —salvo algunos ecologistas— por el martirio de esos animales obligados a abandonar sus espacios de libertad (relativa) por una cadena perpetua.

Se impone cada vez más el "comer continuo" según el modelo americano. Creperías, sandwicherías, panaderías tradicionales reconvertidas ofrecen ya la posibilidad de comer andando o sentado en un banco entre el mediodía y las dos de la tarde. Se multiplican los distribuidores de bebidas, de café, de sándwiches, de bocadillos, etcétera, que evitan hacer cola ante las tiendas especializadas. Esto aporta una cierta diversidad a la alimentación; el jamón ya no es el único que se mete entre dos trozos de pan: aparecen productos —notablemente ensaladas— "extranjeros", sobre todo de Oriente Medio pero menos picantes que sus modelos auténticos para adaptarse a los gustos europeos. Si papá y mamá trabajan, la cena familiar se compondrá muchas veces de productos congelados extraídos del frigorífico y se volverá a encontrar —salvo excepciones bastante numerosas— la misma insipidez. ¡Pero qué economía de tiempo en esta nueva manera de "habitar el tiempo"! Una economía que no carece de peligros: sea la hora que sea, ¿cómo va a resistir el hambriento la tentación ofrecida por un distribuidor automático que, por una cantidad moderada, le ofrece un café bien azucarado, un pastel de chocolate? Sigamos el "modelo americano" para tener en nuestras calles tantos obesos como en las de Nueva York…

La uniformización ya no ahorra la vestimenta. Aquí, el "vestema" permitía situar socialmente al portador. La distinción aparecía no solamente en la "manera de ser" (el comportamiento hacia los demás) sino también en el "ser" (la manera de vestirse). El burgués tenía un sastre; el hombre (o la mujer) de ingresos modestos se contentaba con la "confección", palabra de connotaciones peyorativas que se ha retirado ante el *prêt-à-porter*, el cual permite sutiles adaptaciones al cuerpo del cliente; minimizar los máximos, maximizar los mínimos, un "vestema" que ofrece a la vista de los demás una apariencia que oculta las imperfecciones naturales. Falta que el observador perspicaz discierna el origen de los vaqueros, del collar, de la pulsera, de la sortija. El primer día de las rebajas, en las puertas parisinas de todas las tiendas de Hermès había colas tan largas que un guarda jurado, sonriente pero firme, no dejaba entrar a los clientes sino en pequeños grupos.

El niño está con frecuencia —con mucha frecuencia— en el origen de un gasto familiar: quiere tal prenda de vestir, tal juego de vídeo, tal bicicleta todo terreno. Está lejos la época en la que los padres se conformaban con poner algún regalo en los zapatos infantiles cuidadosamente colocados ante la chimenea el 24 de diciembre por la tarde. Está lejos la época en que a la hora de cenar se comían los platos cuidadosamente preparados por la madre y el padre podía decir: "¡Cállate, ponte derecho, no hagas preguntas!". Los hombres de negocios han entendido bien el papel determinante de los niños en los gastos familiares: en la pantalla de la televisión —a menudo encendida durante la cena— se suceden anuncios publicitarios destinados a los queridos pequeños.

b) Cuando el padre y la madre trabajan, tienen funciones semejantes o que establecen una rivalidad entre ellos, ganan cada uno tanto dinero, entran a veces en conflicto acerca de la "manera de ser", ¿cuál puede invocar autoridad, imponer su concepción de la educación? ¿Es preciso "consentir" al niño en los dos sentidos del término, satisfacer todos sus deseos (prueba de amor), permitirle todo? ¿Hay que ser estricto, educar, enseñar, prohibir para prepararle mejor para la vida adulta e implacable que le espera, obligarlo a trabajar intensamente, ya que el título es el mejor remedio contra el desempleo en constante aumento? En el caso de la familia monoparental (generalmente femenina), ¿cómo conciliará la madre la ternura que "debe" dar a su hijo y la autoridad que "debe" imponerle?

Otro problema, y esencial: ¿en qué medida pueden los padres ayudar a sus hijos en su aventura escolar? En 1900, los cinco mil bachilleres tenían sin duda un padre titulado, que podía ser un profesor a domicilio. Pero, ¿qué pasa hoy con el alumno de segunda enseñanza magrebí de nacionalidad francesa cuyo padre, tal vez analfabeto, no habla más que un francés aproximado? Es ahí, volveremos sobre ello, donde el profesor debe asumir nuevas responsabilidades, inexistentes en la tradición y en su formación.

Y, volviendo a la familia "tradicional", ¿no es el hijo (a los dieciséis años más alto que su padre) el que a lo mejor le enseña la "navegación" por Internet, en la que le habrá iniciado el colegio? Las cosas cambian tan deprisa que se pueden plantear problemas en la fratría: el mayor, de quince años, ¿ayudará al que tiene ocho años menos que él a entrar en la modernidad virtual o lo considerará como un ignorante, un ausente de la contemporaneidad? El problema es aún más flagrante en las familias calificadas de "recompuestas", cada vez más numerosas. Los hijos nacidos del primer matrimonio ¿serán los educadores o los dominadores condescendientes de sus medio hermanos y medio hermanas? ¿Se sentirán responsables o tendrán celos? Imaginemos el caso de dos divorciados, cada uno ya con dos hijos, que se vuelven a casar y tienen otros dos hijos. ¿Qué relaciones habrá entre estos seis pequeños personajes? ¿Qué relaciones habrá entre los recién casados y sus predecesores? ¿Con quién vivirán los nacidos del primer matrimonio?

No seamos pesimistas. La familia de ayer, por su estricta disciplina, el respeto y la obediencia debidos a los padres (es decir, al pasado), tenía algo de asfixiante. ¿Se sentía el hijo de la burguesía tentado por la música o la pintura? Ante todo debía "trabajar". Hoy en día, la jovencita toca la flauta travesera y el chico da clase de dibujo y pintura (si ésos son sus gustos). En las familias recompuestas, los jóvenes, extendiendo el ámbito de sus allegados, se enriquecen con el saber y los proyectos de sus medio hermanos y medio hermanas.

No seamos optimistas. El desconcierto de ciertos padres es tal que estos últimos años han aparecido escuelas privadas para padres. Psicólogos, profesores, educadores, magistrados les escuchan y les sugieren, si no soluciones, por lo menos pistas. Esto implica, por la parte de estos alumnos de nuevo cuño, desvelar sus vidas privadas como "extranjeros".

Intentaré distraer por un momento al lector hablándole de algo que conoce bien: el animal de compañía. Ante este mundo en mutación, a las parejas que se deshacen, a las técnicas que se quedan obsoletas tan rápidamente que las neuronas se han movilizado para manejar las innovaciones, el hombre encuentra una referencia fija, tranquilizadora, en su animal de compañía. No solamente éste cambia poco desde que es adulto —el perro, el gato y el pájaro no tienen arrugas— sino que además no ha "mutado" en los milenios que lleva existiendo. En la Francia actual, el 52% de los hogares poseen un animal familiar: el 28% un perro, el 26% un gato, el 45% los dos. En 1997 había en Francia 8,4 millones de gatos y 7,9 millones de perros. Según una encuesta del BVA (instituto de sondeos) de 1998, "si el consorte no aceptara a su perro o a su gato, el 60% se separarían de su animal y el 20% de su consorte"[77]. Interrumpiendo unos segundos o unos minutos sus investigaciones sobre Internet y dejando el ratón, el investigador mira a su gato y reencuentra a Bastet.

c) Aquí era impensable —y estaba prohibido— que un profesor de enseñanza media se inmiscuyera en la vida familiar de uno de sus alumnos. Se contentaba, al principio de curso, con hacerle rellenar una pequeña ficha en la que se indicaba la profesión de sus padres. En la preparación para las oposiciones a cátedra no había más que una conferencia de hora y media que daba por una persona considerada competente y se dedicaba a las relaciones profesores/alumnos. En la actualidad, M. Allègre, ministro de Educación, investigación y tecnología, propone, no sin despertar un enorme alboroto, notablemente por parte de los enseñantes de la izquierda tradicional, una modificación profunda del sistema.

Quisiera evocar un recuerdo personal. En 1960, mi último año en la enseñanza secundaria, daba clase de historia y geografía en el liceo Henri IV a un grupo de matemáticas elementales (hoy se diría "terminales S") cuyos alumnos —eran cincuenta y seis— se preocupaban más por las ciencias denominadas "exactas", ya que su objetivo era acceder a una gran escuela, la Politécnica o la Central

preferentemente. No tuve ningún problema, al proceder en general mis oyentes de medios sociales comparables.

Hoy en día, ¿puede el comportamiento del profesor ser el mismo en un liceo elegante y en un establecimiento situado en un suburbio “caliente”? ¿Puede, debe tratar de manera idéntica a un hijo de enarca o al de un colega y al hijo de un inmigrante? ¿Qué puede, qué debe hacer para tratar de paliar las desigualdades sociales y, por tanto, las desigualdades culturales? ¿Cómo conciliar esta vida en lo inmediato que nos imponen el progreso técnico y los medios de comunicación y un proyecto de futuro, de carrera, para ese mundo de mañana que nos es imposible imaginar? Delante de unos alumnos desenfrenados o indiferentes, ¿cómo explicar los odios franco-británicos o franco-alemanes que han producido las guerras que todos sabemos? ¿Cómo convencerlos de que lean a Platón y a Descartes y hacerles comprender que Galileo tuvo que renegar del heliocentrismo para escapar a la hoguera de la Inquisición, que Louis Althusser fue celebrado y criticado por haber afirmado que “solamente la hermenéutica de la sospecha *debe* llevar a una lectura sintomal de Marx”?

El conocimiento del entorno familiar, la ayuda de educadores jóvenes más próximos a los alumnos por su edad y por sus propias dificultades para llegar a ser “reconocidos” son indispensables. Toca al ministro, a los diputados, a los senadores asumir la responsabilidad de esta revolución cultural.

d) En ella deben participar igualmente psicólogos, psiquiatras, psicoterapeutas y médicos en general. Tiene éxito ante todo, por delante de todos los demás, el que sabe lo que quiere, el que tiene confianza en sí mismo. ¿Cómo dársela? ¿Cómo tranquilizar, calmar al eterno excitado; dinamizar al alumno amorfo; interesar al indiferente, disminuir el estrés que hace que un alumno bueno suspenda un examen? ¿Con medicamentos? Asistimos a un aumento muy importante de la “precariedad” psíquica. Conducen a ella ya la apertura de un número muy grande de posibilidades (elección de carrera, de cónyuge, de actividades de ocio, de fumar o no fumar, etcétera), ya el cierre de todas las posibilidades por el desempleo o el racismo. De aquí el recurso a psicotropos para cuidar la relación con los demás y el peligro de que los medicamentos se conviertan cada vez más en drogas. De aquí, sobre un fondo democrático, la aparición de sectas y otros integrismos, cuya función es proteger al sujeto de la necesidad de un compromiso subjetivo personal: se le indica lo que “debe” hacer.

e) La segunda señora de la casa, si no la primera, es hoy en día la televisión. En Francia, el 95% de los hogares están equipados al menos con un televisor, el 37% disponen de varios aparatos y el 69% de un magnetoscopio. Se calcula en alrededor de tres horas diarias el tiempo consagrado a mirar la pequeña pantalla. Por la noche, durante la cena o después de ella, se siguen los informativos: ¿información o

desinformación? Cada "noticia" debe responder a las expectativas del telespectador: una avalancha mortal este invierno de 1999; el asesinato no resuelto de una joven pareja; los amores de Clinton o de la princesa Diana; el arresto de un pedófilo reincidente: éstos son algunos de los temas susceptibles de hacer subir el audímetro y satisfacer a los anunciadores publicitarios antes y después de los "boletines". Una frase sobre las matanzas en Argelia, en Angola, en la pretendidamente democrática República del Congo o en la del Congo-Brazzaville. Pero ¿quién proporciona armas modernas, sofisticadas y eficaces a los combatientes? Silencio. Un rapaz de quince años "sale en la tele" por haber incendiado un coche en la periferia parisiense. Dice: "Fue para entretenerme". Sus padres ¿están unidos, separados, en conflicto? ¿Tienen medios para vivir —sobrevivir— como es debido? ¿Tienen una vivienda decente? Silencio. ¿Por qué los chiítas y los sunitas, musulmanes todos, se enfrentan en Irak y otros lugares? Silencio. ¿Cuántas horas consagradas a espectáculos de violencia? ¿Cuántas horas consagradas a la movilización de los más ricos para que acudan en ayuda de los más desfavorecidos? ¿No son los anunciantes los verdaderos dueños de esta segunda dueña de la casa? ¿Y no contribuye la televisión a extender el "mundo del pseudo"? Pseudoconocimiento del mundo en el que vivimos. Pseudoconocimiento del Egipto que una emisión de "alto nivel" os lleva a visitar en una hora. Pseudoconocimiento de la todopoderosa Unión Soviética, la proximidad de cuyo desmoronamiento no nos anunció la pequeña pantalla. Pseudoconocimiento de las obras expuestas en la Tate Gallery o en otra parte, recorridas por la cámara en unos minutos…

No seamos demasiado severos. Entretenida, la televisión permite huir por un momento de la angustia de lo cotidiano. Merced a algunas emisiones —principalmente en los canales en los que la publicidad está prohibida— enriquece el capital cognitivo de los espectadores. Permite de manera instantánea moverse en el espacio (una vez más la relación con el tiempo). Gracias a las antenas parabólicas, ofrece al inmigrante la posibilidad de volver a ver cada día su país natal. En resumen, abre horizontes: ¿se dirigirán hacia ellos los telespectadores, tratando de conocerlos mejor?

La televisión planteará al historiador de mañana —¿de hoy?— temibles problemas epistemológicos. Yo insistiría en la separación entre "historia vivida" e "historia-relato" (los textos escritos por el historiador); esta última es definida por Paul Veyne de esta manera: "La reconstrucción de huellas dejadas por las intrigas", y por Jean Chesneaux con esta fórmula afortunada y humorística: "La historia historiadora". Pero ¿cuántas "intrigas" no han dejado huella? Para el historiador de 2050 que escriba una *Historia de Francia en 1999,* el conjunto de las emisiones televisivas —más especialmente los "informativos"— constituirá una fuente privilegiada pero de un mutismo discriminatorio acerca de ciertos hechos. Podrá, afortunadamente, explorar otras fuentes.

Para terminar con esta segunda señora de la casa quisiera ceder la palabra al sinólogo y filósofo Jean Chesneaux:

> Cuando en un principio no pretendía más que amenizar el tiempo libre, la televisión ha impuesto una temporalidad autónoma manifestada en *clips* y mensajes que se suceden en la pantalla ignorando lo que precede y lo que sigue. Es *instantánea* porque la realidad surge un día de la nada para volver a ella al día siguiente; está *jerarquizada* según los índices de audiencia; está *mercantilizada* hasta el extremo por las supertarifas por segundos de publicidad y los supersalarios de los presentadores estrella. Sin embargo, reina como dueña y señora sobre los horarios familiares y sobre los espacios sociales.

f) Las palabras anteriores, más bien pesimistas o escépticas, no deben hacer olvidar los aspectos positivos de estas innovaciones que el progreso técnico nos impone. La familia recompuesta plantea numerosos problemas, pero la familia ampliada resuelve otros. Gracias a Internet, la comunicación con padres que trabajan en países lejanos es instantánea y poco onerosa. El aumento de la expectativa de vida incita a muchos abuelos, jubilados y con medios financieros superiores a los de sus hijos, a ocuparse de sus nietos: el abuelo les informará de la historia de su época, la abuela les dará los mimos que la madre profesionalmente activa casi no tiene tiempo de dispensarles. A cambio, el nieto instruirá a su abuelo, le enseñará a servirse de un ordenador y a viajar por Internet. Si el anciano realiza un viaje organizado por su residencia, sus descendientes podrán estar diariamente informados de su estado de salud.

En fin, confundidas todas las generaciones se esbozan movimientos “de reacción”, que no reaccionarios. Ante la mundialización que instituye el inglés —digamos mejor el americano— como lengua universal de comunicación se perpetúa o se organiza la defensa de las tradiciones culturales o lingüísticas del “territorio” ancestral. El euskera, lengua preindoeuropea, que se remonta, por tanto, a cuatro milenios, se sigue hablando a ambos lados de la frontera franco-española. El bretón se enseña en determinadas escuelas. Los habitantes de las grandes ciudades sueñan todos con una segunda residencia (una casa, un jardín, un perro) y sus relaciones con los autóctonos no cesan de mejorar. El campesino del terruño, que también se ha convertido en “empresario” para salvar su explotación familiar, dispone de un ordenador, incluso de Internet. Se puede, pues, hablar del perro, de las vacas, de la política agrícola común, del euro, etcétera, todo junto. Llaman la atención en Estados Unidos unos sorprendentes comportamientos de reacción. En tal familia, la mujer abandona sus actividades profesionales para ocuparse de sus hijos en detrimento de los ingresos del hogar; se instalan en el campo cerca de la ciudad donde trabaja el marido. Disponen de una casa y de un jardín que cultivan a veces con herramientas tradicionales.

Las raves

Pero dejemos a estos nostálgicos de los tiempos pasados para volver al presente. Angustiados por un porvenir incierto, imprevisto, amenazador, los jóvenes pretenden vivir en lo inmediato evadiéndose del presente. ¿Cómo resolver esta contradicción? Desde las épocas más antiguas existe una solución: el sueño. Para el historiador no hay nada verdaderamente nuevo en estas *raves* que escandalizan a los adultos y, eso es cierto, ensordecen al vecindario. Dejo a los etimologistas la responsabilidad de interrogarse sobre un eventual origen común del verbo inglés *to rave*, que significa "vociferar", "delirar", "extasiarse", y la palabra francesa *rêve* (sueño), que apareció hacia 1130 en el sentido de "delirar", "vagabundear" y no adquiriría su sentido actual hasta fines del siglo XVIII. La *rave* (los franceses pronuncian *rêve*) ha sucedido, pues, a lo que ayer se denominaba "velada", "fiesta sorpresa", "bum", etc. Generalmente es preparada —con discreción— por un DJ *(disc-jockey)*, ayer anónimo, hoy celebrado por los medios de comunicación, que distribuye —o hace distribuir— prospectos *(flyers)* en los que se anuncia la fecha y el lugar de la reunión en un espacio imprevisto, como un viejo hangar o una granja abandonada, pues las discotecas han tenido que renunciar teniendo en cuenta el número de decibelios emitidos por los *ravers*.

Al asociar la música tecno con efectos visuales virtuales, los *ravers* se valen de las técnicas más modernas (por ejemplo, extrayendo de un disco un elemento sonoro aislado que un ordenador reelaborará a voluntad). La *rave*, huida colectiva, provisional, fuera del mundo cotidiano, no deja de recordar las ceremonias religiosas durante las cuales, en las catedrales e iglesias, los cantos gregorianos permitían a los cristianos ausentarse por algunos instantes de los sufrimientos y obligaciones de su vida cotidiana. El historiador siempre tiene que tratar de percibir las permanencias que se hallan muy discretamente presentes en las innovaciones.

Los *ravers* bailan aisladamente, al ritmo de los BPM (bits por minuto) de la música tecno, que va mucho más allá del ritmo cardiaco humano, el cual es del orden de ochenta pulsaciones por minuto, mientras que aquélla puede alcanzar de ciento veinte a ciento sesenta e incluso doscientos cuarenta BPM. Para resistir una fatiga de larga duración (algunas *raves* duran varios días), el *raver* absorbe *smart drinks* (cócteles ricos en vitaminas y oligoelementos), éxtasis y otros psicotropos. Ibiza, en España, y los subsuelos de antiguos búnkers de Berlín Este son lugares predilectos de los *ravers*.

El formidable ruido generado por las *raves* no deja de movilizar a los protestadores. Por lo que se refiere a Francia, hubo "en 1996 sesenta y dos veladas *raves* (de 30 a 3500 participantes según el caso para un total evaluado en 44 450). Fueron objeto de un control de la policía, de la gendarmería o de la aduana. Veintitrés de ellas dieron lugar a aprehensiones de droga. Pero el número real de *raves* va mucho más allá de este recuento y es muy difícil de estimar debido a los riesgos de prohibición, que alimentan en los organizadores una gimnasia de tácticos del secreto y en los participantes una solidaridad cómplice de los guerrilleros de la fiesta"[78].

Algunos *ravers*, agotados, tienen que recurrir al Viagra para responder a las expectativas de su compañera, más razonable consumidora de éxtasis y que desea concluir la fiesta de la manera que se puede imaginar.

Falta decir que el recurso a la droga para "distraerse" (del latín *distrahere*, "tirar o sacar en sentido distinto", de donde el sentido de "separar de un conjunto", "desviar", etcétera) no deja de plantear problemas éticos y sanitarios. Por intentar ser optimistas, señalemos que los *ravers* son de todos los orígenes: francés, magrebí, centroafricano, y que su huida colectiva y fraternal fuera del mundo cotidiano puede atenuar el racismo. Por ser objetivos, señalemos que el ruido que obligan a soportar se inscribe en la creciente sonorización universal, de la cual los aviones representan una de las fuentes más perturbadoras y peligrosas. El desdichado vecino de un aeropuerto puede sufrir no solamente una disminución de sus capacidades auditivas sino además una vasoconstricción periférica, una aceleración de la frecuencia cardiaca, lo cual favorece (si uno se atreve a emplear esta palabra) el riesgo de hipertensión arterial y de infarto de miocardio. Al perturbar el sueño, el ruido (del avión, de la moto a la que el conductor ha quitado el silenciador para hacerse notar, la bocina del automovilista impaciente, del vecino que escucha su música tecno y la impone a todo el inmueble), al ocasionar ansiedad y estados depresivos, incita a la víctima al uso y abuso de los tranquilizantes. De otras drogas…

¿Qué futuro espera a un mundo sin teleología?

¿Qué casa tendremos mañana?

El aumento del desempleo y, por tanto, de la delincuencia y de la inseguridad, ¿conducirá a ciertos barrios urbanizados a transformarse en verdaderos emplazamientos fortificados, como sucede ya en una serie de ciudades americanas: policía privada, complejos sistemas de vigilancia, etc.? ¿Volveremos a ver las fortalezas medievales en forma de televigilancia?

¿Desaparecerán los libros de las bibliotecas y de las estanterías, traspuesto su contenido a montones de hojas impresas vía Internet? ¿Qué se verá en las paredes liberadas de este modo? En una de ellas, en gran formato, los espectáculos que nos ofrece actualmente la pequeña pantalla. ¿Y en las otras? ¿Nada? ¿Fotografías? ¿O, por efecto de reacción, cuadros? Para la música, ¿un pequeño armario empotrado donde se amontonarán los CD (discos compactos), las DAT (minicasetes numéricas), los minidisc de Sony, los DCC de Philips, los DVD, los CD-Rom, etcétera? Las habitaciones ¿se verán invadidas por las plantas, ya numerosas en los balcones, para gran alegría de los gatos, a los que les encanta mordisquearlas? En la cena familiar ¿se hará uso de platos de cartón y vasos de materia plástica para eximir a la "primera señora de la casa" de la obligación de fregar la vajilla?

O, como reacción, ¿volverá la moda del piano de cola, de la vajilla familiar, de los cubiertos de plata con las iniciales de los antepasados, cuyos retratos pintados, salidos de los sótanos, adornarán las paredes? Los sillones Luis XVI o Voltaire, auténticos o copiados, ¿serán un señal de distinción? ¿Se podrá “habitar el tiempo” eliminando la presencia del pasado?

¿Quién dirigirá?

Se plantea esta interrogante desde hoy. Los políticos, elegidos democráticamente y considerados como defensores y protectores de todas las categorías socioprofesionales, cotidianamente presentes en la pequeña pantalla y que reúnen multitudes que les aclaman en numerosos mítines, ¿son los que gobiernan? La mediatización ¿no es una vez más un trampantojo, en el sentido propio del término? Quienes verdaderamente deciden ¿no son hombres (raras veces mujeres) más discretos, poco o nada conocidos, que huyen del exhibicionismo mediático y están cualificados para pronunciar “decisiones” (en el sentido jurídico del término) que generan modificaciones positivas o negativas al nivel del empleo?

Desde el 28 de enero al 2 de febrero de 1999 se celebró en Davos, en Suiza, el Foro de la economía mundial, que reunió a más de mil presidentes ejecutivos, trescientos responsables políticos y otros tantos “expertos” venidos del mundo entero. La angustiosa conclusión de dicho foro fue que a comienzos de 1999 nos encontramos en un “mundo flotante”. Todo “flota”: las monedas, los Estados, las empresas y los espíritus.

Estos altos responsables han expresado sus interrogantes en cuanto a la capacidad de los ciudadanos del mundo para hacer frente y aceptar esta inestabilidad permanente propia de la economía del siglo XXI[79].

Jactándose de su bajo índice de desempleo (4,7% en 1998), de su equilibrio presupuestario, del crecimiento de su PNB (3,9% en 1998), de una inflación del 1%, Estados Unidos, desembarazado de la molesta Unión Soviética, no ha dejado de manifestar cierta arrogancia. Para sobrevivir a la despiadada competitividad, las grandes empresas se fusionan: Volvo y Ford, Paribas y la Société Générale, etc., y esto no ha hecho más que empezar. ¿Qué consecuencias tendrá en cuanto al empleo, y por consiguiente en cuanto a la vida privada? No se sabe. Una reserva preventiva de cuarenta y dos millones de dólares se ha acordado en Brasil… sin resultados convincentes.

No agobiemos a los “decididores”, por discretos que sean o mediatizados que estén. Se plantean problemas cuyas soluciones evidentes son, de manera no menos evidente, contradicciones. Daré un ejemplo: el de las jubilaciones. El peso financiero de todos los regímenes de jubilación es tal que, en vista de la prolongación de la expectativa de vida, conviene renunciar a los “tabúes de los sesenta años” y retrasar, por tanto, la edad del retiro. Una solución lógica e inaplicable ya que su consecuencia

primera sería un aumento masivo de la tasa de desempleo, la cual, aparte de sus efectos “humanos”, recargaría enormemente los gastos presupuestarios.

El cuestionamiento del modelo americano

Volvamos por un instante al foro de Davos, donde el economista norteamericano Bruce Steinberg declaró, en presencia de Al Gore, vicepresidente:

> La economía americana es la maravilla del mundo. Mientras que, en el resto del mundo, el crecimiento se aminora, en Estados Unidos no deja de fortalecerse.

Sin embargo, la “cifra negra” de la economía americana es su muy marcado déficit comercial, que daría argumentos a los partidarios del recurso al proteccionismo (en 1998, el déficit de la balanza de pagos se evaluaba en 263 miles de millones de dólares) en la hipótesis de que las demás grandes potencias no abrirían generosamente sus puertas a las exportaciones norteamericanas.

No es mi propósito extenderme hablando de la globalización, puesto que el tema de este libro es la historia de la vida privada. Pero aquélla condiciona a ésta. Después de la Unión Soviética, ¿será el sureste asiático, Brasil, China, “la próxima pieza que caerá en el cruel ajedrez a que juegan las finanzas mundiales desde hace poco más de dieciocho meses? (…) Un temible virus financiero acampa a las puertas de Occidente…”[80].

¿Dispone Europa con el euro de un “escudo” que le permite hacer frente a la ralentización coyuntural de su actividad? La cotización del euro, actualmente (en febrero de 1999) a la baja en relación con el dólar plantea el problema.

En las páginas de este libro dedicadas al “modelo americano”, el lector ha podido enterarse de que los ataques a mano armada son ciento setenta y cinco veces más frecuentes en Estados Unidos que en Gran Bretaña por millón de habitantes, que se mata once veces más en Nueva York que en Londres, que el colegial americano ve desfilar por su pequeña pantalla unos ocho mil asesinatos al año. No se trata aquí de instruir un proceso a Estados Unidos, donde el autor de estas páginas ha impartido clases con vivo placer, sino de plantear el problema que subyace a toda vida privada: ¿cómo educar, instruir, preparar para la vida a los hijos en un mundo sin teleología?

Un mundo sin teleología

La primera responsabilidad de una pareja es la educación de sus hijos. Los creyentes, sean cristianos, judíos o musulmanes —por no citar más que las tres religiones monoteístas— disponen de un código preciso que les dicta lo que deben hacer y lo que no deben hacer (lo cual no excluye la no observancia de estas reglas, muy estrictas). Lo mismo sucedía en la época en la que el comunismo —antes de

convertirse en un sueño caduco— hacía esperar una sociedad mundial por fin equitativa.

Frente a esta globalización que nadie controla, que se apoya en el culto al ORO, que aumenta las desigualdades y las amenazas, ¿cómo conciliar la educación del hijo con la necesaria adaptación a una sociedad que cambia cada año y con la obligación imperativa de permitir que se construya una personalidad fuerte, que sea él mismo y que permanezca en esta sociedad en continua transformación?

Como ya he dicho —“todo se ha dicho, pero como nadie escucha, hay que estar siempre volviendo a empezar”— el saber progresa, pero sin teleología, sin dejarnos entrever adónde nos conduce.

> Tal vez dominamos cada vez más lo cotidiano y, paradójicamente, sabemos cada vez menos aquello de lo que estará hecho el futuro: ¿para qué hemos de preparar a nuestros hijos? Esta ignorancia tiene para mí una traducción clínica casi cotidiana en mi contacto con los adolescentes y sus familias[81].

De aquí los movimientos de reacción que se producen en algunos países hacia las creencias de ayer y hacia sus “certidumbres”: la revolución islámica en Irán, que obligó al sha a abandonar el país en enero de 1979; la ofensiva de los talibanes, que dominan hoy la casi totalidad de Afganistán.

Concluiremos este breve epílogo presentando algunas hipótesis pesimistas y algunas vislumbres de esperanza.

Jean Chesneaux denuncia los peligros

> cuya lista se ha hecho familiar y que son otras tantas bombas de relojería, otras tantas amenazas: la explosión de suburbios gigantescos, el crecimiento demográfico incontrolado, el desempleo masivo permanente, la degradación de la atmósfera superior, la contaminación del agua potable, las presiones insidiosas de la tecnología politizada, el desconcierto moral y la droga, la crisis de las identidades culturales… La crisis ecológica abierta ya en la superficie de todo el planeta es otro aspecto original de la globalización. Nunca en el pasado se había visto el estado general de nuestra ecosfera afectado hasta este punto, desestabilizado por las actividades humanas: la capa de ozono, el efecto invernadero, la degradación del suelo, la crisis de la biodiversidad[82].

Se plantea una cuestión primordial (hasta ahora sin respuesta): los OGM (organismos genéticamente modificados) ¿tendrán efectos catastróficos o afortunados en la salud de los consumidores? Al cabo de tres años de discusiones, de dos días de debates encarnizados, la conferencia de Cartagena, que reunió a delegados de ciento setenta países, ha tenido que renunciar a fijar las reglas del comercio internacional de estos OGM a causa de la oposición de Estados Unidos, que, como se ha dicho, intenta disminuir el déficit de su balanza comercial mediante exportaciones masivas de OGM, que en 1998 alcanzaron los treinta mil millones de dólares. Le apoyaron Canadá, Argentina, Chile, Australia y Uruguay, que han tomado el mismo camino. El “principio de precaución” fue rechazado, pues, por esta conferencia el 24 de febrero de 1999. ¿“Precaución” necesaria o inútil? El futuro nos lo dirá…

Hiroshima fue aniquilada el 6 de agosto y Nagasaki el 9 de agosto de 1945. Estados Unidos y Rusia, aliados contra la Alemania nazi y prontamente convertidos

en enemigos, dispusieron de una “segunda disuasión” muy poderosa. Se hablaba entonces del *mad (mutually assumed destruction [destrucción mutuamente asumida]),* denominación que no carece de humor ya que en inglés *mad* quiere decir “loco”. El hundimiento de la Unión Soviética parece haber alejado esa hipótesis. India y Pakistán acaban de equiparse con armas nucleares: esperemos que sigan ellos también el camino de la sabiduría. Esperemos igualmente que se llegue a neutralizar los efectos mortales de los residuos nucleares.

El progreso nace no de la creencia sino de la observación. En el mundo actual coexisten dos temporalidades: el tiempo corto del telespectador, el tiempo largo del investigador, que observa minuciosamente, elabora a partir de sus observaciones unas hipótesis de las cuales algunas se confirman (continúa por esa vía) y otras se invalidan (abandona ese camino), prosigue incansablemente su trabajo, vence a la peste, a la tuberculosis y mañana al sida, prolonga la expectativa de vida, escapa a las presiones de la inmediatez y —si es un filósofo— trata de aumentar la capacidad de la sociedad de pensar su futuro. El trabajo del investigador llega a la bomba atómica y al logro del trasplante de corazón. Como es poco probable que se reúna una “comisión mundial para detener el progreso”, dejemos al investigador que descubra y al telespectador que mire creyendo que aprende.

No tenemos más que una certidumbre: la duda.

Gérard Vincent
Febrero de 1999

Bibliografía

1. Fronteras y espacios de lo privado

Sobre un tema tan vasto la bibliografía no tiene límites rigurosos. Por ello, ha sido necesario limitarse a una elección arbitraria. El criterio adoptado ha sido primar el interés que un lector eventual podría tener por lecturas complementarias. Al lado de estudios generales, la bibliografía de esta parte comprende, pues, numerosos testimonios y estudios monográficos en los que encontramos el sabor de una experiencia concreta. Es preciso guardarse de sacar de estos testimonios conclusiones temerarias. Tres obras de síntesis merecen ser citadas fuera de parágrafo por razones diversas:

Lequin, Y., *Histoire des Français, XIXe-XXe siècle*, París, Armand Colin, 1983-1984, 3 vols.

Thuillier, G., *Pour une histoire du quotidien*, París-La Haya, Mouton, 1977.

Zeldin, Th., *Histoire des passions françaises*, París, Éd. du Seuil, col. “Points Histoire”, 1980-1981, 5 vols.

Mundo obrero

Blasquez, A., *Gaston Lucas, serrurier*, París, Plon, 1976.

Chabot, M., *L’Escarbille. Histoire d’Eugène Saulnier, ouvrier-verrier*, París, Les Presses de la Renaissance, 1978.

Chombart de Lauwe, P.-H., *La Vie quotidienne des familles ouvrières*, París, CNRS, 1956.

Depretto, J.-P. y Schweitzer, S., *Le Communisme à l’usine: vie ouvrière et mouvement ouvrier chez Renault, 1920-1939*, Roubaix, Edires, 1984.

Fridenson, P., *Histoire des usines Renault*, París, Éd. du Seuil, 1982, t. I.

Guéhenno, J., *Journal d’un homme de quarante ans*, París, Grasset, 1934.

Lengrand, L. y Craipeau, M., *Louis Lengrand, mineur du Nord*, París, Éd. du Seuil, 1974.

Marty, L., *Chanter pour survivre. Culture ouvrière, travail et technique dans le textile: Roubaix, 1850-1914*, Liévin, Féd. Léo-Lagrange, 1982.

Noiriel, G., *Longwy, immigrés et prolétaires, 1880-1980*, París, PUF, 1985.

Pelloutier, F. y Pelloutier, M., *La Vie ouvrière en France*, París, Schleicher, 1900.

Schweitzer, S., *Des engrenages à la chaîne. Les usines Citroën, 1915-1935*, Lyon, PUL, 1982.

Verret, M., *L’Ouvrier français*, t. I, *L’Espace ouvrier*, París, Armand Colin, 1979.

WEIL, S., *La Condition ouvrière*, París, Gallimard, 1964.

CIUDADES Y VIVIENDAS

FRAPIÉ, L., *La Maternelle* (novela), París, Librairie Universelle, 1904.
GIARD, L. y MAYOL, P., *Habiter, Cuisiner*, París, UGE, 1980.
GUERRAND, R.-H., *Les Origines du logement social en France*, París, Éd. Ouvrières, 1967.
HAUMONT, N., *Les Pavillonaires*, París, CRU, 1975, 2.ª ed.
KAES, R., *Vivre dans les grandes ensembles*, París, Éd. Ouvrières, 1963.
PETONNET, C., *On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues*, París, Éd. Galilée, 1979.
QUOIST, M., *La Ville et l'Homme*, París, Éd. Ouvrières, 1952.
VALDOUR, J., *Ateliers et Taudis de la banlieue de Paris: observations vécues*, París, Spes, 1923.

MUNDO RURAL

BERNOT, L. y BLANCARD R., *Neuville, un village français*, París, Institut d'ethnologie, 1953.
BURGUIÈRE, A., *Bretons de Plozévet*, París, Flammarion, 1975.
CARLES, É., *Une soupe aux herbes sauvages*, París, Simoën, 1978.
"Enquête à Chardonneret", *Ethnologie française*, n.º especial 1/2 1974.
GRAFTEAUX, S., *Mémé Santerre*, París, Éd. du Jour, 1975.
GRENADOU, É. y PRÉVOST, A., *Grenadou, paysan français*, París, Éd. du Seuil, 1966.
HÉLIAS, P.-J., *Le Cheval d'orgueil*, París, Plon, 1975.
SEGALEN, M., *Mari et Femme dans la société paysanne*, París, Flammarion, 1980.
VERDIER, Y., *Façons de dire, façons de faire*, París, Gallimard, 1980.
WEBER, E., *La Fin des terroirs. La Modernisation de la France rurale, 1870-1914*, París, Fayard, 1983.
WYLIE, L., Un *village du Vaucluse*, París, Gallimard, 1968.
ZONABEND, F., *La Mémoire longue*, París, PUF, 1980.

BURGUESÍA

MARTIN-FUGIER, A., *La Place des bonnes*, París, Grasset, 1979.
PERROT, M., *Le Mode de vie des familles bourgeoises, 1873-1953*, París, Armand Colin, 1961.

FAMILIA, EDUCACIÓN, SALUD

BOLTANSKI, L., *Prime Éducation et Morale de classe*, París-La Haya, Mouton, 1969.
HATZFELD, H., *Le Grand Tournant de la médecine libérale*, París, Éd. Ouvrières, 1963.
— *Du paupérisme a la Sécurité sociale*, París, Armand Colin, 1971.
KNIBIEHLER, Y., *Cornettes et Blouses blanches. Les Infirmières dans la societé française, 1880-1980*, París, Hachette, 1984.
PITROU, A., *La Famille dans la vie de tous les jours*, Toulouse, Privat, 1972.
Prigent, R. (bajo la dirección de), *Renouveau des idées sur la famille*, París, PUF, 1954.
PROST, A., *L'École et la famille dans une société en mutation (1930-1980)*, tomo IV de *L'Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, París, Nouvelle Librairie de France, 1982.
RÉMY, J. y WOOG, R., *La Française et l'Amour*, París, Robert Laffont, 1960.
ROUSSEL, L., *Le Mariage dans la société française contemporaine. Faits de population, données d'opinion*, París, PUF, 1975.
ROUSSEL, L. y BOURGUIGNON, O., *La Famille après le mariage des enfants*, París, PUF, 1976.
—*Générations nouvelles et Mariage traditionnel*, París, PUF, 1978.
SIMON, Dr. P., *Rapport sur le comportement sexuel des Français*, París, Julliard, 1972.
VIGARELLO, G., *Le Propre et le Sale. L'Hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, París, Éd. du Seuil, col. "L'univers historique", 1985. (Existe edición en castellano en Barcelona, Ediciones Altaya, 1997).

CULTURA, MENTALIDADES

LIPOVETSKY, G., *L'Ére du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983. (Existe edición en castellano en Barcelona, Anagrama, 2000).
MIQUEL, P., *Histoire de la radio et de la télévision*, París, Éd. Richelieu, 1973.
MORIN, E., *L'Esprit du temps*, París, Grasset, 1962. (Existe edición en castellano en Madrid, Taurus, 1966).
ORY, P., *L'Entre-Deux-Mai. Histoire culturelle de la France, mai 1968-mai 1981*, París, Éd. du Seuil, 1983.

2. ¿UNA HISTORIA DEL SECRETO?

La elección de las escasas referencias bibliográficas que siguen es naturalmente subjetiva. El *corpus* referente a esta reflexión sobre el secreto es ilimitado. Se han excluido todos los grandes textos autobiográficos: Proust, Gide, Leiris, Genet,

Léautaud, Sartre, Beauvoir, etc. El autor de este capítulo no ha utilizado sus investigaciones sobre historias de familia por razones de anonimato. Las revistas que sobre todo se han consultado son las siguientes: *Nouvelle Revue de psychanalyse, Communications, Traverses* (revista publicada por el Centro Georges-Pompidou), *Actes de la recherche en sciences sociales, Population, Revue française de sociologie, Revue d'histoire moderne et contemporaine, Annales ESC, Études, Esprit, Économie et Statistique*.

SECRETOS DE LA HISTORIA E HISTORIA DEL SECRETO

COUETOUY, M.; DI RUZZA, R.; DUMOULIN, J. y GLEIZA, J.-J., *Figures du secret*, Presses universitaires de Grenoble, 1981.

DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme*, París, Éd. du Seuil, 1983. (Existe edición en castellano en Madrid, Alianza Editorial, 1987).

Se encontrarán numerosas indicaciones en los cinco tomos de *Histoire des passions françaises*, de Th. Zeldin, París, Éd. du Seuil, col. "Points Histoire", 1980-1981.

KAYSER, P., *La Protection de la vie privée. Protection du secret de la vie privée*, Economica, Presses universitaires de Aix-Marseille, 1984, 396 pp.

LABRUSSE, C., *Le Droit de la famille*, t. I., *Les Personnes*, París, Masson, 1984.

L'invention du quotidien, t. I por M. de Certeau, París, UGE, col. "10/18", 1980, 374 pp.; t. II por L. Giard y P. Mayol, París, UGE, col. "10/18", 1980, 316 pp.: cada tomo contiene considerable bibliografía.

El número 14 de la *Nouvelle Revue de psychanalyse*, "Du secret", París, Gallimard, 1976, 348 pp., es fundamental para nuestro trabajo.

GUERRAS MENCIONADAS, GUERRAS SILENCIADAS

Y EL ENIGMA DE LA IDENTIDAD

BECKER, J.-J., *La Première Guerre Mondiale*, MA, col, "Le monde de…", 1985, 236 pp.: este librito contiene una bibliografía puesta al día.

BETTELHEIM, B., *Le Coeur conscient*, París, Robert Laffont, col. "Pluriel", 1972, 383 pp.

DURAND, Y., *La Captivité, histoire des prisonniers de guerre français 1939-1945*, editado por la Federación nacional de combatientes prisioneros de guerra, París, 1980, 548 pp.

DURAS, M., *La Douleur*, París, Pol, 1985. (Existe edición en castellano en Barcelona, Plaza y Janés, 1993).

GLAS-LARSSON, M., "¿Comment survivre dans un camp de concentration?" (conversación), *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 41, febrero de 1982, pp. 3-28.

GROSSMANN, V., *Vie et Destin*, París, Julliard, col. “L’Âge d’homme”, 1983, 818 pp.
En la *Nouvelle Revue de psychanalyse* podrán leerse los artículos siguientes: Fernández, D., “Introduction à la psychobiographie” (n.º 1); Lavie, J.-C., “Notre corps ou le présent d’une illusion” (n.º 2); Anziue, A., “L’heure de la répétition” (n.º 15); Levy, A., “Devant ou derrière soi” (n.º 15); Lassoun, P., “Trouble de penser et pensée du trouble” (n.º 25); Schneider, M., “À quoi penses-tu?” (n.º 25); Descombes, V., “La pensée est-elle chose mentale?” (n.º 25); Dekhli, K., “Civilité du sexe moderne” (n.º 29).
PROST, A., “Les monuments aux morts”, en Nora, P. (bajo la dirección de), *Les Lieux de mémoire*, París, Gallimard, col. “Bibliothèque illustrée des histoires”, 1984, pp. 195-228.
ROUDINESCO, E., *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, t. I, *1885-1939*, t. II, *1925-1985*, París, Éd. du Seuil, 1986, nueva ed., 496 pp. y 784 pp. (Existe edición en castellano en Madrid, Fundamentos).
VIDAL-NAQUET, P., *La Torture dans la République*, París, Éd. de la Découverte, 1983.

SECRETOS DE FAMILIA

DE ARIÈS, Ph. no recordaremos las obras fundamentales. Señalaremos dos artículos: “L’amour dans le mariage” y “Le mariage indissoluble”, *Communications*, n.º especial sobre las sexualidades occidentales, París, Éd. du Seuil, 1982, pp. 116-137.
Hay precisos datos estadísticos en “La population Française de la A à la Z”, *Les Cahiers français*, n.º 219, enero-febrero de 1985.
Le Statut matrimonial et ses conséquences juridiques, fiscales et sociales, denominado *Rapport Sullerot*, Consejo económico y social, enero de 1984.
En *Population*: Roussel, L., “La nuptialité en France. Précocité et intensivité suivant les régions et les catégories socioprofessionelles”, noviembre-diciembre de 1971, pp. 1029-1055; Bastide, H. y Girard, A., “Attitudes et opinions des Français à l’égard de la fécondité et de la famille”, 1975, pp. 693-751; de los mismos: “Attitudes des Français sur la conjucture démographique. La natalité et la politique familiale à la fin de 1976”, 1977, pp. 519-751; Léridon, H., Sardou, J.-P., Collomb, Ph., Charbif, Y., “La contraception en France en 1978, une enquête INED/INSEE”, diciembre de 1979, pp. 1349-1391; Roussel, L., “Le remariage des divorcés”, 1981; del mismo y Le Bras, H., “Retard ou refus du mariage”, noviembre-diciembre de 1982.
Entre los numerosísimos artículos sobre esta materia que han aparecido en la *Revue française de sociologie* señalaremos los siguientes: Pitrou, A., “Le soutien familial dans la societé urbaine”, enero-marzo de 1977, pp. 47-83; Requilart, M.-A., “Une enquête local sur le recours des adolescentes à la contraception”, enero-marzo de 1983, pp. 81-96.

ROUSSEL, L., *Le Mariage dans la societé française contemporaine. Faits de population, données d'opinion*, París, PUF, 1975, 407 pp.
SIMON, Dr. P., *De la vie avant toute chose*, París, Mazarine, 1979, 258 pp.
VERDIER, Y., *Façons de dire, façons de faire*, París, Gallimard, 1980.

EL CUERPO Y EL ENIGMA SEXUAL

En las *Actes de la recherche en sciences sociales*, Chamboredon, J.-CL., "La restauration de la mort, objets scientifiques et fastasmes sociaux", junio de 1976, pp. 78-88; Muel-Dreyfus, F., "Le fantôme du médicin de famille", septiembre de 1984, que contiene una interesante bibliografía sobre las memorias y recuerdos de médicos del siglo XIX.
Sobre la muerte hay numerosos estudios (*cf*. los libros muy conocidos de Ariès, Ph. y Thomas, L. V.). Contentémonos aquí con señalar dos obras poco conocidas: "La sociologie de la mort", n.º especial de los *Archives de sciences sociales des religions*, n.º 20, 1975, y el n.º 1 de la revista *Traverses*, septiembre de 1975, titulada "Lieux et objets de la mort".
BENSAÏD, Dr. N., *La Consultation*, París, Mercure de France, col. "En direct", 1974, 308 pp.
BRUCH, H., *L'Énigme de l'anorexie*, París, PUF, 1979, resumen de la gruesa tesis aparecida en Payot.
La revista *Communications* ha dedicado el n.º 31, 1979, a la alimentación y el n.º 35, 1982, a las sexualidades occidentales.
DESPLANQUES, G., "L'inégalité sociale devant la mort", *Économie et Statistique*, n.º 162, enero de 1984, pp. 29-50.
DONGIER, M. y DONGIER, S., "L'attrait de la prostitution et de la prostituée", *Acta neurologica et psychiatrica belgica*, 1964, pp. 719-724.
FRIDAY, N., *My Secret Garden*, Nueva York, Trident Press, 1973.
En la *Nouvelle Revue de psychanalyse*, Rosolato, G., "Recension du corps", n.º 2; Masud Kman, "De la nullité au suicide", n.º 11; Stoller, R. J., "L'excitacion sexuelle et les secrets", n.º 24.
SIMON, Dr. P., *et al.*, *Rapport sur le comportement sexuel des Français*, denominado *Rapport Simon*, París, Julliard-Charron, 1972, 922 pp.
VIGARELLO, G., *Le Propre et le Sale. L'Hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, París, Éd. du Seuil, col. "L'univers historique", 1985.
WINICK, Ch., "Prostitute's Clients' Perception of the Prostitutes and of Themselves", *International Journal of Social Psychiatry*, 1982, pp. 289-297.

3. LAS DIVERSIDADES CULTURALES

LOS CATÓLICOS, EL IMAGINARIO Y EL PECADO

No se citaron las obras, ya clásicas, del canónigo F. Boulard y de G. Le Bras.
MAYEUR, J.-M., *Histoire religieuse de la France XIX-XX siècle. Problèmes et méthodes,* París, Beauchesne, 1975, 290 pp.
MICHELAT, G. y SIMON, M., *Classe, Religion et Comportement politique,* Presses de la FNSP-Éd. sociales, 1977, 500 pp.
PETIT, J.-C., "Les volets du presbytère sont ouverts", *La Vie*, n.º 2091, 1985.
POULAT, E., *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Casterman, 1977, 292 pp.
Pratiques de la confession, quinze études d'histoire, coloquio del grupo de Bussière, París, Le Cerf, 1983. Se recordarán los estudios siguientes: Boutry, Ph., "Réflexions sur la confession au XIXe siècle: autour d'une lettre de soeur Marie-Zoé au curé d'Arts, 1858"; Lagrés, M., "La confession dans les visites pastorales et les status synodaux bretons au XIXe et XX siècles"; Lambert, Y., "Crise de la confession, crise de l'économie du salut: le cas d'une paroisse de 1900 à 1982".
Sutter, J., *La vie religieuse des Français a travers les sondages d'opinion-1944-1976*, CNRS, 1984.

¿SER COMUNISTA? UNA MANERA DE SER

BRUHAT, J., *Il n'est jamais trop tard*, París, Albin Michel, 1983, 292 pp. (autobiografía de un militante que fue el condiscípulo de R. Aron y de J.-P. Sartre en la calle d'Ulm y que permaneció inscrito al Partido hasta su muerte en 1984).
CAUTE, D., *Le Communisme et les Intellectuels français, 1914-1966*, París, Gallimard, 1967, 477 pp.
DESANTI, D., *Les Staliniens. Une expérience politique, 1944-1956*, París, Fayard-Marabout, 1975, 542 pp.
KRIEGEL, A., *Les Communistes français dans leur premier demi siècle, 1920-1970*, con la colaboración de G. Bourgeois, ed. corregida y aumentada, París, Ed. du Seuil, col. "L'univers historique", 1985.
—*Aux origines du communisme français*, París, Flammarion, 1969, 442 pp.
LAZARD, M., "Le mineur de fond. Un exemple de l'identité du PCF", *Revue française de science politique*, abril de 1985, pp. 190-205.
ROBRIEUX, Ph., *Histoire intérieure du parti communiste*, París, Fayard, 1980-1984, 4 vols., contiene una bibliografía prácticamente exhaustiva.
—*Maurice Thorez, vie secrète et vie publique*, París, Fayard, 1975, 660 pp.
VERDÈS-LEROUX, J., *Au service du Parti: Le PC, les intellectuels et la culture, 1944-1956*, París, Fayard-Minuit, 1983, 585 pp.

SER JUDÍO EN FRANCIA

BAHLOUL, J., *Le Culte de la table dressée*, A.-M. Metailié, 1983, 304 pp.
BENSIMON-DONATH, D., *L'Intégration des juifs nord-africains en France,* París, Mouton, 1971, 263 pp.
HYMAN, P., *De Dreyfus à Vichy*, París, Fayard, 1985, 483 pp.
KORKAZ, S., *Les Juifs en France et l'Etat d'Israël,* París, Denoël, col. "Dossier des lettres nouvelles", 1969, 207 pp.
LEVINAS, E., *Difficile Liberté*, París, Le Livre de Poche, 1984, 411 pp.
ROBLIN, M., *Les Juifs de París, démographie, économie, culture,* París, Éd. A. y J. Picard, 1952, 197 pp.
SCHNAPPER, D., *Juifs et Israélites,* París, Gallimard, col. "Idées",1980, 281 pp.
Se consultarán los numerosos volúmenes de las actas de los coloquios de los intelectuales judíos de lengua francesa.

Sobre la emigración

BILLY, A. y TWERDSKY, M., *Comme Dieu en France, l'épopée de Muraché Foïgel,* París, Plon, 1927, 245 pp.
ERTEL, R., *Le Shtetl, la Bourgade juive de Pologne de la tradition à la modernité,* París, Payot, col. "Le regard de l'histoire", 1982, 321 pp.
GREEN, N., *Les Immigrés en France à la Belle Époque*, París, Fayard, 1985.
ROLAND, C., *Du ghetto à l'Occident. Deux générations yiddish en France*, París, Éd. de Minuit, 1962, 292 pp.
TCHERNOFF, J., *Dans le creuset des civilisations,* París, Éd. Rieder, 1936-1938, 4 vols.

SER EMIGRANTE EN FRANCIA

Sobre los emigrantes europeos del periodo de entreguerras

BONNET, S., *L'Homme du fer, mineurs de fer et ouvriers sidérurgistes lorrains,* Nancy, Centro lorenés de estudios sociológicos t. I, 1976, t. II, 1977, t. III, 1984, t. IV, 1985.
MAUCO, G., *Les Étrangers en France, leur rôle dans l'activité économique,* París, Armand Colin, 1932.
NOIRIEL, G., *Longwy, immigrés et prolétaires, op. cit*.
PONTY, J., *Histoire de travailleurs immigrés en France dans l'entre-deux-guerres,* tesis, París.
—"Une intégration difficile: les Polonais en France dans le premier XXe siècle", *Vingtième Siècle*, n.º 7, julio-septiembre de 1985.
SCHNAPPER, D., "Modernité et acculturations. À propos des travailleurs émigrés", *Communications,* n.º 43, 1986, pp. 141-168.

VLOCESKI, S., *L'Installation des Italiens en France*, París, Alcan, 1934.

Sobre los emigrantes magrebíes
Obras

ANGLADE, J., *La Vie quotidienne des immigrés en France de 1919 à nos jours*, París, Hachette, 1976, 223 pp.
CRESM, *Maghrébins en France: émigrés ou immigrés?* París, CNRS, 1983, 425 pp.
FREEMAN, G., *Immigrant Labor and Racial Conflict in Industrial Societies. The French and British Experiences, 1945-1975*, Princenton University Press, 1979, 362 pp.
GARSON, J.-P. y TAPINOS, G., (bajo la dirección de), *L'Argent des immigrés. Revenus, épargne et transferts de fonds de huit nationalités en France*, París, INED, Trabajos y Documentos, Cuaderno n.º 34, 1981, 352 pp.
ZEHRAOUI, *Les Travailleurs algériens en France. Étude sociologique de quelques aspects de la vie familiale*, París, Maspero, 1976, 26 pp.

Números especiales de revistas

"Français-Immigrés", *Esprit*, n.º especial, mayo de 1985, 256 pp.
"L'immigration maghrébine en France-Les Faits et les mythes", *Les Temps modernes*, n.º 452-453-454, 40 años, marzo, abril, mayo de 1984, n.º especial, pp. 1556-2192.
"Étrangers, immigrés, Français", *Vingtième Siècle*, n.º especial, julio-septiembre de 1985, 229 pp.

Artículos

SAYAD, A., "Les trois âges de l'émigration algérienne en France", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 15, junio de 1977, pp. 59-79.
TALHA, L., "L' évolution du mouvement migratoire entre le Maghreb et la France", *Maghreb-Machrek*, París, *La Documentation française*, n.º 61, 1974, pp 17-34.

Tesis

WITTOL DE WENDEN-DIDIER, C., *Les Immigrés et la Politique*, tesis, París, IEP, 1986, 764 pp.

4. ¿MODELOS EXTRANJEROS?

Obras

ARON, R. y DANDIEU, A., *Le Cancer américain,* París, Rieder, 1931.
BEAUVOIR DE, S., *L'Amérique au jour le jour,* París, Gallimard, 1954.
BELLAH, R. N.; MADSEN, R.; SULLIVAN, W.; SWIDLER, A. y TIPTON, S. M., *Patterns of the Heart: Individualism and Commitment in American Life,* Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1984.
BODY-GENDROT, S.; MASLOW-ARMAND, L. y STEWART, D., *Les Noirs américains aujourd'hui,* París, Armand Colin, 1984.
COURTADE, F., *Les Malédictions du cinéma français,* París, Alain Moreau, 1978.
DORFMAN, A. y MATTELART, A., *Donald l'imposteur ou l'lmperialisme raconté aux enfants,* París, Alain Moreau, 1976.
DUHAMEL, G., *Scènes de la vie future,* París, Mercure de France, 1930.
GOBARD, H., *L'Aliénation linguistique*, París, Flammarion, 1976.
HITE, S., *Rapport Hite,* París, Robert Laffont, 1977. (Existe edición en castellano en Barcelona, Plaza y Janés, 1996).
—*Report on Male Sexuality,* Nueva York, Knopf, 1981. (Existe edición en castellano en Barcelona, Plaza y Janés, 1981).
HUVOS, K., *Cinq Mirages américains. Les États-Unis dans l'oeuvre de C. Duhamel, J. Romains, A. Maurois, J. Mantain et S. de Beauvoir*, París, Librairie Marcel Didier, 1972.
JARRAUD, F., *Les Américains à Châteauroux 1951-1967*, editado por el autor, Les Cassons-Arthon, 36 330 Le Poinçonnet, 1981.
MITFORD, J., *The American Way of Death*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963.
MORAND, P., *New York*, París, Flammarion, 1930. (Existe edición en castellano en Madrid, Espasa-Calpe).
OUVRY-VIAL, B., *Femmes made in USA*, París, Autrement, 1984.
PACKARD, V., *Nos enfants sont en danger*, París, Calmann-Lévy, 1984.
Princeton Religious Research Center, *Religion in America*, 1982.
RAMONET, I., *Le Chewing-gum des yeux*, París, Alain Moreau, 1980.
SARDE, M., *Regard sur les Françaises*, París, Stock, 1983; reeditado, París, Éd. du Seuil, col. "Points Actuels", 1985.
SIEGFRIED, A., *Les États-Unis d'aujourd'hui*, París, Armand Colin, 1930.
THIBAU, J., *La France colonisée*, París, Flammarion, 1980.
YONNET, P., *Jeux, Modes et Masses, la societé française et le moderne, 1945-1985*, París, Gallimard, 1985.

Artículos

BERTRAND, C.-J., “L’impérialisme culturel américain, un mythe?”, *Esprit*, n.º 101, mayo de 1985, pp. 63-76.
BODY-GENDROT, S., “L’insécurité aux États-Unis: réalité et imaginaire” *Projet*, julio de 1985, 194, pp. 19-31.
DELACY, J., “How French Women Go That Way and How to Handle Them”, *New York Times*, enero de 1974.
ESLIN, J.-C., “Une France anglo-saxonne?”, *Le Monde*, 26 de abril de 1985.
Le Monde, Dossiers et documents, “L’influence culturelle américaine en France”, 81, mayo de 1981.
Le Nouvel Observateur, “Culture: Faut-il brûler les Américains?”, 7 de agosto de 1982.
PINTO, D., “Histoire et géographie: le divorce américain”, *L’Express*, 30 de agosto de 1985.
RAVAULT, R.-J., “L’impérialisme boomerang”, *RFEA*, n.º 24-25, mayo de 1985, pp. 291-311.
RUPNIK, J. y HUMBERTJEAN, M., “Images des États-Unis dans l’opinion publique française”, coloquio FNSP-CERI, *De l’antiaméricanisme a l’américanophilie*, diciembre de 1984.
WINOCK, M., “L’antiaméricanisme Français”, *L’Histoire*, noviembre de 1982, pp. 7-20.
WYLIE, L. y HENRIQUEZ, S., “French Images of American Life”, *Revue Tocqueville*, IV, 2, otoño-invierno de 1982, pp. 176-274.

Sondeos

CANTRIL, H. y BUCHANAN, W., *How Nations See Each Other*, Urbana, University of Indiana Press, 1953.
Faits et Opinions, sondeo de 1982.
French American Foundation, encuesta “French and the U. S. View Each Other from across the Atlantic”, *Revue Tocqueville*, IV, 2, otoño-invierno de 1982, pp. 275-279.
Gallup, sondeo para *L’Express*, 27 de enero de 1984.
IFOP, sondeo de 1944, “Les États-Unis, les Américains et la France”, *Sondages*, n.º 2, 1953.
Réalités, “Ce que les Français pensent des Américains”, 91, 1953, pp. 18-22.
SOFRES, “L’image du peuple américain vu par les Français”, *Le Pèlerin*, octubre de 1984.
SOFRES, “Questions sur la societé américaine”, *Le Monde*, 6 de noviembre de 1984.

UN MODELO DE TRANSPARENCIA: LA SOCIEDAD SUECA

Actualités suédoises, publicaciones del Instituto sueco.

ALMQUIST, C. J. L., *Sara*, Aix-en-Provence, Pandora, 1982 (trad. del sueco por R. Boyer).

BASTIDE, F.-R. y FARAMOND, G. de, *Suède*, París, Éd. du Seuil, col. “Petite planète”, 1976.

BERGSTRÖM-WALAN, M. B., *Den svenska Kvinnorapporten* (Bokförlaget Trevi AB, 1981).

BOYER, R., *Les Religions de l’Europe du Nord*, París, Fayard, 1974.

CHILDS, M. W., *Sweden, the Middle Way on Trial*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1980.

DURAND, F., *Les Littératures scandinaves*, París, PUF, 1974.

ELMER, Å., *Svenks Social Politik*, Liber Läromedel, Lund, 1981.

GAILLARD, A.-M., *Couples suédoises-Vers un autre idéal sexuel*, Éd. universitaires, 1983.

GRAS, A., “Divorces et suicides en Scandinavie”, *Cahiers du CIREN*, 2, 1979.

GRAS, A. y SOTTO, R., *La Suède et ses populations*, Bruselas, Éd. Complexe, 1981.

HÉLYS, M., *À travers le féminisme suédois*, París, Plon, 1906.

HUNTFORD, R., *The New Totalitarians*, Stein and Day, Nueva York, 1972.

KUMILIEN y ANDRÉ, *La Gymmastique suédoise*. Manuelle de gymnastique rationnelle…, París, Flammarion, 1901.

LEIJON, A. G. y KARRE, M., *La Condition familiale en mutation*, París, Seghers, 1972.

LILJESTRÖM, R., *Det erotiska kriget*, Publica, Liber förlag, 1981.

LILJESTRÖM, R., *et al.*, *Roller i omvandling*, SOU, 1976: 71, Liber förlag, 1976 (trad. inglesa, *Roles in Transition*, Estocolmo, 1978).

LINNER, B., *Sexualité et Vie sociale en Suède*, París, Éd. Gonthier, 1968.

MOBERG, V., *Min svenska historia berättad för fölket*, Del 1 & 2, Norstedt & Jöners förlag, Estocolmo, 1970.

MOUNIER, E., “Notes scandinaves”, *Esprit*, febrero de 1950.

MUSSET, L., *Les Peuples scandinaves au Moyen Âge*, París, PUF, 1951.

MYRDAL, A., *Folk och familj*, 1944.

PARENT, J., *Le Modèle suédois*, París, Calmann-Lévy, 1970.

QUEFFÉLEC, H., *Portrait de la Suède*, París, Hachette, 1948.

QUILLARDET, M., *Suédois et Norvégiens chez eux*, París, Armand Colin, 1900.

ROYER, L.-Ch., *Lumières du Nord*, Les Éd. de France, 1939.

SAINT-AGNÈS, Y. de, *Éros international-Scandinavie*, París, Balland, 1971.

—“Les Suédois”, *Le Crapouillot*, n.º 70, 1966.

Samhällsguiden, Liber Allmänna förlaget, Falun, 1983.

SOU, 1976: 9, *Sexuella Övergrepp*, Liberförlag.

SOU, 1979: 56, *Steg pa väg*, Liberförlag. (Trad. inglesa, *Step by Step…*, Estocolmo, 1979).

SOU, 1980: 27, *Barn och Vuxna*, Liberförlung, 1980.

SOU, 1981: 71, *Prostituionen i Sverige*, Liberförlung, 1981.

SOU, 1983: 4, *Om hälften vore Kvinnor*, Liberförlag, 1983.

Suède - la Réforme permanente, Libro-dossier, París, Stock, 1977 (obra colectiva bajo la dirección de G. de Faramond y C. Galymand).

ULLERSTAM, L., *Les Minorités érotiques*, París, J.-J. Pauvert, 1965.

WISTRAND, B., “Le mythe de l’égalité des sexes en Suède: la lutte continue”, *Cultures*, t. VIII, n.º 4, 1982.

Notas

[1] Instituto Nacional de Estadísticas y Estudios Económicos. *(N del T.)* **<<**

[2] Federación Nacional de Sindicatos de Explotadores Agrícolas. (*N. del T.*) **<<**

[3] Unión Nacional de Artesanos y Trabajadores Independientes. (*N. del T.*) **<<**

[4] *Habitations à loyer modéré*. (*N. del T.*) <<

[5] *Pari mutuel urbain*: organismo que regula las apuestas en las carreras de caballos. (*N. del T.*) <<

[6] Comisión General de Organización Científica. (*N. del T.*) **<<**

[7] Electricidad de Francia. (*N. del T.*) <<

[8] Compañía General de Electricidad. (*N. del T*.) **<<**

[9] G. O. y G. M. se refieren, respectivamente, a quienes organizan las vacaciones (*gentilorganisation*) y a quienes disfrutan de ellas. (*N. del T.*) **<<**

[10] ιδιοτηs designa el carácter propio, específico, la particularidad de un objeto. (*N. del T.*) **<<**

[11] *Tribunal* de grande instance en el original: se trata del tribunal competente para juzgar litigios, cuyo conocimiento no ha sido reservado por ley a otras jurisdicciones y que tiene su sede en la capital de un departamento. A partir de ahora, se traducirá por Audiencia Territorial, siempre conscientes del riesgo que implica trazar paralelismos entre instituciones jurídicas de diferentes países. (*N. del T.*) **<<**

[12] *privés* en el original. La expresión española excusado también denota una idea de privacidad (“preservado, reservado o separado del uso común”). (*N. del T.*) **<<**

[13] Certificado de aptitud pedagógica para la enseñanza secundaria. (*N. del T.*) **<<**

[14] Presidente-director general. (*N. del T.*) **<<**

[15] *Mettre au secret* significa en efecto aislar, incomunicar, encarcelar. (*N. del T.*) **<<**

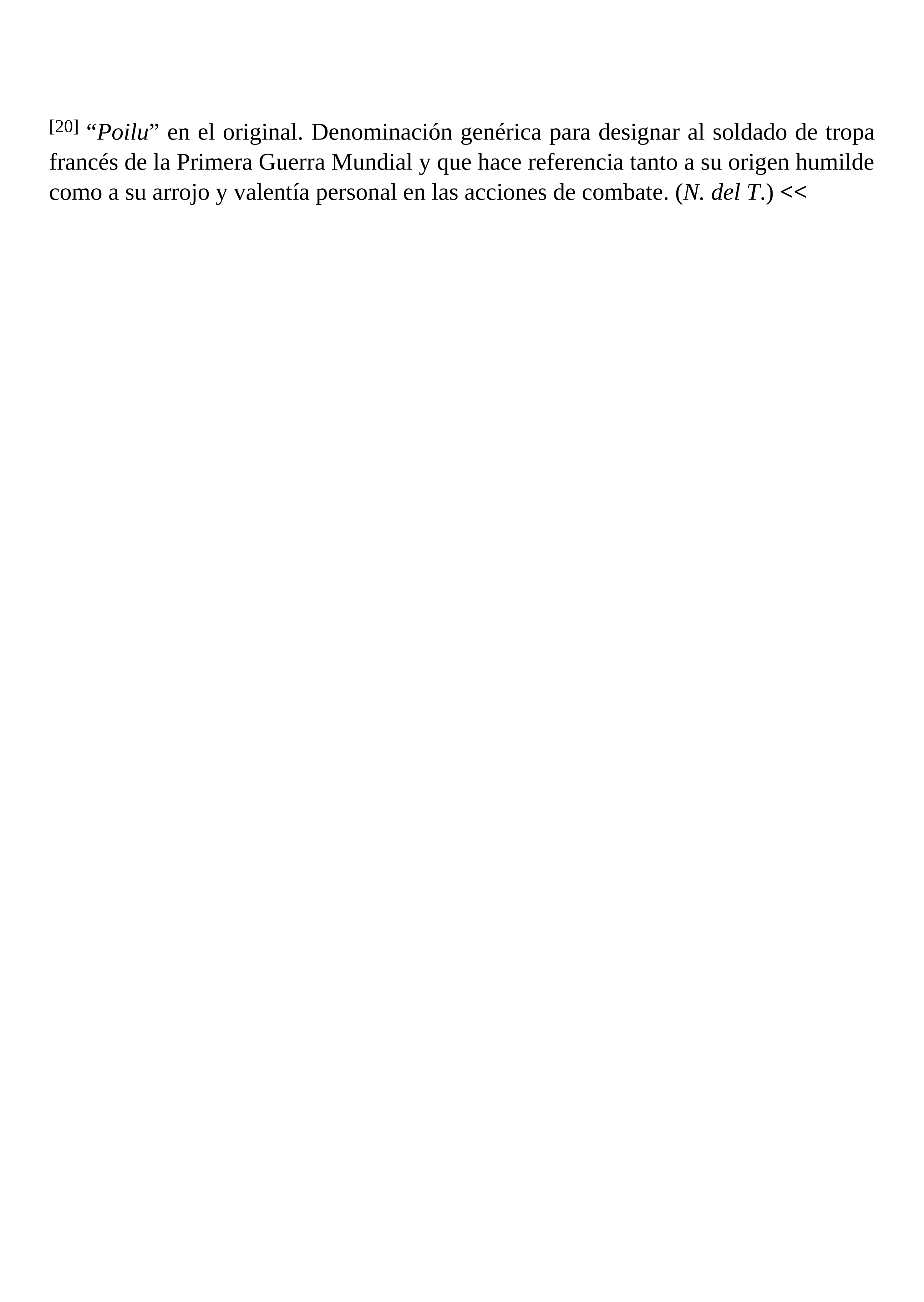
[16] ¿Sonsacar?, pero entonces dejaría de estar asociado a lo olfativo. (*N. del T.*) **<<**



[17] Juego de palabras entre *en savoir longy avoir le bras long* (intraducible al español). (*N. del T.*) <<

[18] Escena primordial. (*N. del T.*) <<

[19] Obreros especializados. (*N. del T.*) <<



[20] “*Poilu*” en el original. Denominación genérica para designar al soldado de tropa francés de la Primera Guerra Mundial y que hace referencia tanto a su origen humilde como a su arrojo y valentía personal en las acciones de combate. (*N. del T.*) **<<**

[21] Servicio de trabajo obligatorio. (*N. del T.*) **<<**

[22] Abreviatura de *government issue*: soldado especialmente alistado para una misión fuera de los Estados Unidos. <<

[23] El juego de palabras del original (“*la pulsion de savoir, de sa-voir, de voir le ça*”) es intraducible. (*N. del T.*) **<<**

[24] Pequeña o mediana empresa. (*N. del T.*) <<

[25] El original apareció en 1918 con el título de *Aus der Geschichte Einer Infantilen Neurose*. El tratamiento analítico de Sergueï Petrov Tankieff se inicia con Freud en 1910 y termina en 1914. Sin duda, es uno de los más importantes realizados por Freud, tanto desde el punto de vista de la técnica como de la teoría psicoanalítica. (*N. del T.*) <<

[26] Escena primitiva. (*N. del T.*) <<

[27] Acrónimo utilizado para designar la “interrupción voluntaria del embarazo”, esto es, *interruption volontaire de la grossesse*. (*N. del T.*) <<

[28] La polisemia del verbo francés gâter, que denota tanto la acción de “estropear” como la de “mimar”, se pierde al traducirlo por uno de sus dos significados. (*N. del T.*) <<

[29] *École maternelle* es la denominación genérica francesa utilizada para designar el establecimiento de enseñanza primaria llevado a cabo por personal femenino y destinado a niños comprendidos entre los dos y seis años. Se ha traducido por “maternal”, en vez de hacerlo por “parvulario”, “preescolar” o “escuela primaria”, para dejar bien explícita la oposición semántica que el autor quiere trazar entre “maternal” y “paternal”. (*N. del T.*) <<

[30] Alusión irónica al título del libro de André Gide Les nourritures terrestres. (*N. del T.*) **<<**

[31] Alusión a la película La gran comilona, de Marco Ferreri. (*N. del T.*) <<

[32] Relación metonímica entre vocablos franceses *retraite* y *défaite* intraducible al español. (*N. del T.*) **<<**

[33] Categorías socioprofesionales. (*N. del T.*) **<<**

[34] Obreros especializados. (*N. del T.*) **<<**



[35] La traducción al español de estas expresiones (*tourner de l'oeil, de la prunelle, faire les yeux blancs, faire des yeux de carpe, de merlan frit*) no siempre puede recoger esta alusión a la mirada. (*N. del T.*) <<

[36] *Die endliche und die unendliche Analyse* está traducido al español en *Introducción al narcisismo y otros ensayos* (Madrid, Alianza Editorial, 1973). (*N. del T.*) <<

[37] Traducción española: David Cooper, *Muerte de la familia*, Ariel quincenal, Barcelona, 1981. (*N. del T.*) <<

[38] En castellano en el original. (*N. del T.*) **<<**

[39] En castellano en el original. (*N. del T.*) **<<**



[40] *Candilejas*, película de Charlie Chaplin rodada entre octubre de 1951 y enero de 1952. *(N. del T.)* <<

[41] En castellano en el original. (*N. del T.*) **<<**



[42] Es decir, en el sentido de femenino de *maître* (dueño, señor), y no en el de *maîtresse* (amante). (*N. del T.*) <<

[43] Antes de ser condenada por Pío X, la revista *Le Sillon*, fundada en 1884 por Paul Renaudin, trató de reagrupar las fuerzas católicas democráticas frente a la política anticlerical de la Tercera República. (*N. del T.*) **<<**



[44] Títulos respectivos de un diario y una revista del siglo XIX portavoces del catolicismo liberal y condenados por la jerarquía eclesiástica. (*N. del T.*) <<

[45] Servicio de trabajo obligatorio. (*N. del T.*) **<<**

[46] *Ulises*. James Joyce. Traducción de J. M. Valverde. Editorial Lumen. Barcelona, 1976. Vol. 1 (p. 101). (*N. del T.*) <<

[47] Fiesta del Año Nuevo judío. (*N. del T*.) **<<**

[48] “Día del Perdón”. (*N. del T.*) <<

[49] *Hassidim* (en hebreo “devoto”) es el término que utiliza la literatura rabínica para designar a quien observa rigurosamente los preceptos religiosos y morales. Su imagen, que difiere según las épocas y los vínculos, hace, pues, referencia a un modo de comportamiento que difiere del modelo convencional. (*N. del T.*) <<



[50] *Sabbath* (del verbo *shavat*, dejar, desistir, descansar) es el séptimo día de la semana, día de descanso y de abstención de trabajo. (*N. del T.*) <<



[51] De *kacher*, esto es, alimento religiosamente apto para ser utilizado o consumido. (*N. del T.*) <<

[52] Muchachos que alcanzan la mayoría de edad religiosa y civil. (*N. del T.*) **<<**

[53] *Pessah* es el nombre hebreo que designa la Pascua. (*N. del T.*) **<<**

[54] Pequeñas y medianas empresas. (*N. del T.*) **<<**



[55] *Franglais* en el original: neologismo acuñado en 1964 por Etiemble para designar una lengua francesa preñada de anglicismos. (*N. del T.*) <<

[56] En español en el original. (*N. del T.*) <<



[57] *Beur*, en lenguaje hablado reciente, es un modo peyorativo, con evidentes connotaciones racistas, para referirse a los árabes. (*N. del T.*) **<<**



[58] *Ringard* designa, en el mismo registro de lengua hablada, de forma peyorativa, a una persona vieja y pasada de moda. (*N. del T.*) **<<**



[59] Jean Chesneaux, *Habiter le temps*, Bayard Éditions, 1996, 320 pp., p. 20. <<

[60] *Ibid*., p. 72. <<

[61] *Ibid.*, p. 275. <<

[62] *Ibid*., p. 107. <<

[63] *Ibid*., p. 168. <<



[64] François de Singly, en *Encyclopaedia Universalis*, 1998, p. 298. La foto se reproduce en esta página. <<

[65] *Ibid*., pp. 295-296. <<

[66] *Ibid*., t. XV, p. 847. <<

[67] *Le Monde*, 12 de febrero de 1999. <<

[68] *Encyclopaedia Universalis*, 1998, p. 293. <<

[69] *Ibid*., p. 321. <<

[70] *Ibid.*, p. 83. <<

[71] *Ibid*., p. 90. <<

[72] *Le Monde*, 5 de febrero de 1999. <<

[73] *Ibid*. <<

[74] *Ibid*., 7-8 de febrero de 1999. <<

[75] *Ibid*. <<

[76] Cifras citadas, *ibid*., 18 de febrero de 1999. <<

[77] *Francoscopie 1999*, pp. 195-196. <<



[78] *Encyclopaedia Universalis*, 1998, p. 284. Es de este artículo de donde tomo la mayor parte de estas informaciones, al impedirme mi edad ser un *raver*. <<

[79] *Le Monde*, 4 de febrero de 1999. **<<**

[80] *Ibid*., 2 de febrero de 1999. <<

[81] Palabras pronunciadas por el doctor Thiérry Vincent, médico jefe de un hospital psiquiátrico de la MNEF. <<

[82] Jean Chesneaux, *op. cit.*, pp. 201 y 242. **<<**